الجامعة العالمية للعلوم الاسلامية
قسم الدراسات والبحوث العلمية

الحضارة الانسانية
بين
التصور الديني
والنظريات الوضعية

الجزء الأول

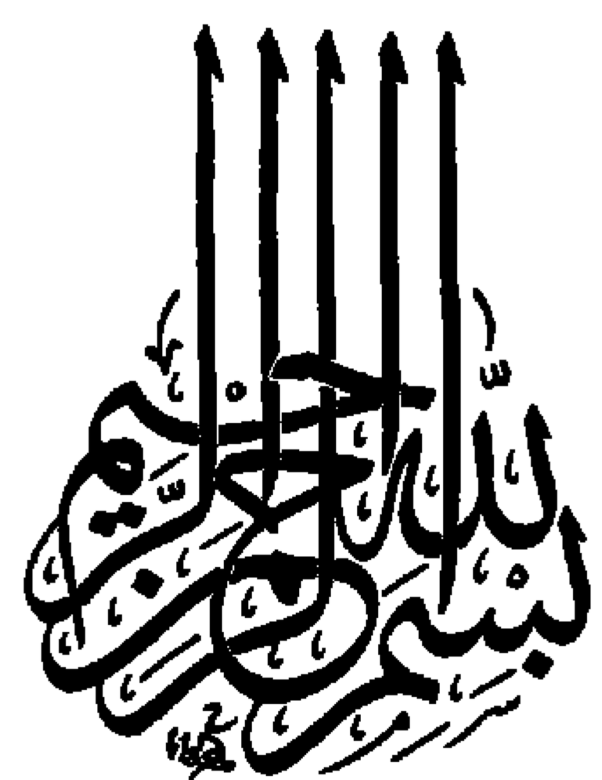
وقائع
ندوة
و
أبحاث

الحضارة الانسانية

بين

التصور الديني

والنظريات الوضعية


بسم الله الرحمن الرحيم

الجامعة العالمية للعلوم الاسلامية
قسم الدراسات والبحوث العلمية

الحضارة الانسانية
بين
التصور الديني
والنظريات الوضعية

الجزء الأول

الطّبعَة الأولىٰ

١٤١٥هـ - ١٩٩٤م

الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية - لندن: هاتف 9606823 - 081 فاكس 9601597 - 081

دار النصر - بيروت - هاتف وفاكس : ٣٥٤٦٥٦

مقدمة

منذ أن انتقل الإنسان من الطور البدائي إلى طور التحضر، وهو يساهم بشكل فردي أو جماعي في بناء الحضارة وإقامة أسسها. ولم يكن يعتريه القلق قديماً على مصير الحضارة أو مستقبلها إلا أثناء التحولات التاريخية الكبرى، كانهيار الأمبراطوريات، أو قيام الحروب الدامية، أو انتشار الكوارث الطبيعية القاسية، وما شابه.

ولكن إنسان العصر الحديث صار يعي هذه المشكلة بشكل أكثر حدة وخطورة. فإذا كانت المخاطر التي تهدد الحضارة قديماً تمس جانباً معيناً منها، أو تقع على شعب معين وتبقي الشعوب الأخرى في سلام، فإن المخاطر التي تهدد الحضارة الحديثة والمعاصرة باتت تتسم بالشمول والعموم وتمس النوع الإنساني بأكمله، بل تدمر البيئة الطبيعية لا في كوكبنا هذا وحسب، وإنما تجعل الفضاء الفسيح مسرحاً للدمار الشامل، كما هو الحال في مشروع حرب النجوم مثلاً.

ولم تك تلك المخاطر مجرد مشاريع كامنة في رؤوس أصحابها، أو حتى أسلحة مكدسة في مخازنها، بل انتقل كل ذلك إلى حيز التحقيق الفعلي في الواقع، فدمّر ما شاء أن يدمّر وقتل ما شاء أن يقتل!

وقد ترك هذا آثاراً عميقة في المجتمعات المعاصرة ـ وبخاصة الغربية منها ـ تبدّت في مظاهر الرفض والتمرد والقلق والنزعة العدمية التي وجدت في (الوجودية) التعبير الأمثل لها، وقل مثل ذلك بالنسبة لنزعات العبث واللامعقول التي طبعت أغلب تيارات الأدب في القرن العشرين.

غير أن تلك الأصداء بقيت تعبيراً سلبياً عن أزمة الحضارة المعاصرة، وهنالك مظاهر إيجابية تجلت في الدراسات والنظريات التي جعلت المشكلة

الحضارية محوراً لاهتمامها، كما هو الحال عند (شبنغلر) و(توينبي) و(مالك بن نبي) على سبيل المثال. فقد استشعر هؤلاء أزمة الحضارة المعاصرة، وتوصلوا إلى نتائج تتراوح بين تقديم الحلول لإنقاذها أو اليأس من الحل، لأن لكل حضارة دورة لا بد أن تكملها، فإذا أكملتها حق عليها الموت، وهو ما تسير إليه الحضارة الغربية، حسب ما ذهب إليه (شبنغلر)!

وتطرح التطورات السياسية الخطيرة التي حصلت في العالم عقب انهيار الكتلة الشيوعية تساؤلات عديدة حول مستقبل الحضارة ومصيرها. فمن المعلوم أن النظام الدولي الذي ساد العالم في أعقاب الحرب الكونية الثانية، والذي قام على أساس التوازن بين كتلتين سياسيتين كبيرتين قد انتهى ليفسح المجال لنظام عالمي تهيمن فيه دولة واحدة هي أمريكا.

وليس هذا الاختلال في موازين القوى سياسياً محضاً ولكنه يحمل مغزى حضارياً أيضاً. فإن الدولة التي انفردت بصناعة القرار السياسي في عالم اليوم تحاول أن تفرض قيمها الحضارية وسلوكياتها الاجتماعية ونظمها السياسية والاقتصادية على بقية الشعوب والأمم التي تمتلك طاقات حضارية ذاتية وموضوعية تؤهلها لأن تكون في موضع الريادة أو المساهمة في حل المشكلات التي تعصف بالمجتمعات المعاصرة على الأقل.

ولا شك أن محاولات الهيمنة تفتح الباب واسعاً أمام الصراع المدمر، بدلاً من الحوار الباني والمعمر. خاصة وأن من بيدهم مقاليد الأمور في عالم اليوم لا يبدو أنهم قد استفادوا من دروس الأمس القريب أو البعيد. فهاهم يشعلون الحروب الصغيرة هنا وهناك، ويغذون نار الصراعات السياسية والعرقية والدينية بين الشعوب، كبديل عن الحروب الكبيرة التي يمكن أن تقضي على كل شيء ولا يستفيد منها أحد.

ولذا صار لزاماً على كل عالم أو مفكر أو صاحب رأي مهما كان اختصاصه أو مجال عمله أن يساهم في رسم خط سير جديد للحضارة البشرية يصونها من التدهور والسقوط أو الإنحراف، ويحقق رسالتها في أن تكون نعمة للإنسان لا نقمة عليه.

ولأن الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية قد نذرت نفسها منذ تأسيسها

لإيصال رسالة الإسلام الحقيقية إلى العالم بشكل علمي وأكاديمي يظهر ما يزخر به الإسلام وتراثه من طاقات، وما يقدمه من حلول لمشكلات الإنسان المعاصر مما يعزز فرص الحوار الحضاري الهادف والبناء، فإنها أولت موضوع الحضارة ومشكلاتها اهتماماً كبيراً.

وقد ترجم ذلك الاهتمام إلى واقع عملي من خلال البرنامج الذي تبناه قسم الدراسات والبحوث العلمية في الجامعة، والذي جعل من أهدافه ربط الإنسان المسلم بواقع العصر وتطوراته، فكانت معالجتنا لهذا الموضوع من خلال طريقين: **الأول**: هو الندوة التي أقامها قسم الدراسات والبحوث العلمية في الجامعة بالتعاون مع مركز دراسات الشرق الأدنى والأوسط في جامعة لندن (SOAS)، والتي ساهم فيها عدد من الباحثين المتخصصين الذين قدموا أبحاثاً يعالج كل منها جانباً معيناً من جوانب الأزمة الحضارية الراهنة. **أما الثاني**: فهو الدراسة البحثية الموسعة التي قام بها القسم بالمشاركة مع مجموعة من الباحثين المتعاونين معه والتي شملت جوانب ومحاور لم يسمح وقت الندوة المحدد بمعالجتها.

وقد ضمنا أعمال الندوة وأبحاثها إلى الدراسات المكتوبة لتصدر في كتاب واحد نقدمه للباحثين والمفكرين وكافة القراء، باكورة لأعمالنا المنشورة، آملين أن يكون إسهاماً في حل مشكلة تهم العرب والمسلمين والإنسانية جمعاء.

وفي الختام لا بد لنا من التوجه بجزيل الشكر والتقدير إلى الدكتور السيد محمد علي الشهرستاني ـ رئيس مجلس أمناء الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية ـ الذي وفر كافة الإمكانيات لإقامة ندوتنا في جامعة لندن، ولاهتمامه الكبير بالدراسات البحثية التي يجريها القسم وضرورة دعمها وتطويرها.

كما نشكر كافة الزملاء، والأخوة العاملين في الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية ـ الذين بذلوا جهوداً كبيرة لإنجاح ندوة لندن، ونخص بالذكر قسم العلاقات العامة، وقسم التصوير، وطلبة كلية الشريعة. داعين المولى ـ جلت قدرته ـ أن يسدد خطى الجميع على طريق الخير والرشاد.

قسم الدراسات والبحوث العلمية

القسم الأول

أعمال ندوة الحضارة الإنسانية بين التصور الديني والنظريات الوضعية

الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية

بالتعاون مع

جامعة لندن SOAS

The Centre for Near and Middle Eastern studies

تاريخ انعقاد الندوة: يوم الأربعاء ٢٥ جمادى الأولى ١٤١٤هـ الموافق ١٠/١١/١٩٩٣

المكان: جامعة لندن (SOAS) -Lecture Theatre

الجلسة الأولى

* مدير الجلسة : د. إبراهيم العاتي (مدير قسم الدراسات والبحوث العلمية ـ الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية ـ لندن ـ) ـ كلمة الإفتتاح

* الباحثون:

١ ـ الأستاذ فهمي هويدي : (باحث إسلامي ـ نائب رئيس تحرير جريدة الأهرام ـ مصر)

٢ ـ د. السيد محمد بحر العلوم : (باحث إسلامي ـ أستاذ بكلية أصول الدين ـ بغداد/ العراق ـ سابقاً)

٣ ـ د. كاظم جواد شبر : (باحث اقتصادي ـ أستاذ بجامعة Hertford shire ـ بريطانيا)

* المداخلات والمناقشات:

كلمة الافتتاح

الضيوف الكرام

السادة الحضور المحترمون

السلام عليكم ورحمة الله.

باسم الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية، نرحب بكم أجمل ترحيب، راجين أن نقضي وقتاً طيباً، نتفيّأ فيه ظلال العلم والمعرفة، ونتحاور في هدوء للوصول إلى الحقيقة.

إن موضوع الحضارة يطرح نفسه كإشكالية أساسية تهم العالم كافة، وتهمنا كمسلمين بوجه خاص. فمنذ أن بدأ الصدام والتفاعل مع الحضارة الغربية الحديثة منذ ما يقرب من قرنين وحتى الآن ما زلنا نعيش هاجس التخلف والتحضرّ ومحاولة اللحاق بركب الأمم المتحضرة. ولكن الشقة تتسع والمسافة تزداد بين الإثنين يوماً بعد يوم. وزاد الطين بلّة أن حضارة واحدة، بل دولة كبرى واحدة انفردت بالقرار وأصبحت ترسم لوحدها مصائر الشعوب بما يتناسب ومصالحها الضيقة، وتدفع العالم نحو مستقبل غامض وأهداف خطرة، مما يستدعي من العلماء والمفكرين الذين يهمهم مصير الإنسان ومستقبله، التفكير بموضوعية وحزم في جذور المشكلة لمعرفة الأسباب واستقصاء الحلول وتحديد الأهداف.

إن أحد جوانب الأزمة الحضارية الراهنة يرجع إلى وجود تصورين: **الأول** ديني تشكل الشريعة المنزلة من السماء مصدراً لتشريعاته المدنية وتصوراته الكونية، أما **الثاني** فهو وضعي وتشكل التجربة الإنسانية مصدراً أساسياً ـ إن لم يكن وحيداً ـ لتشريعاته المدنية وانجازاته الحضارية وتصوراته الكونية.

يرى أصحاب التصور الأول أن الرؤية الدينية للحضارة تستوحي عالم الغيب لكنها لا تهمل أو تنكر عالم الشهادة أو عالم الواقع الغني بالإمكانيات. «فالدنيا مزرعة الآخرة» كما ورد في الحديث الشريف، ومدار البحث الديني هو الإنسان والطرق التي توصله إلى السعادة الحقة وكيفية استفادته من النعم المسخرة له على هذه الأرض.

ولكن أصحاب النظريات الوضعية أصرّوا على عزل الدين في دائرة ضيقة هي دائرة العلاقة الذاتية الخاصة بين الله والإنسان، دون أن تمتد لتشمل جوانب المجتمع والحضارة بوجه عام. لا بل إنهم حاولوا إلغاء تلك العلاقة الخاصة أحياناً لتسقط البشرية في هوة الشك والإلحاد.

وبدا هذا لأصحاب الرؤية الدينية موقفاً سلبياً ونهجاً مدمّراً، فبدلاً من أن تفتح التجربة البشرية عند الوضعيين أبواب الأمل بالنسبة للإنسان، فإنها وضعت دونه الحواجز والسدود، لأنها رهنت مستقبله بهذه الدنيا، مما أدى إلى شيوع نزعات الأنانية والأثرة وانتهاز الفرص، ما دام الوجود كله مقترناً بواقع سيفنى ويزول. وقد كلف ذلك البشرية الكثير من الويلات والدمار والتدهور الحضاري المستمر الذي يرتدي ثياب التقدم في كثير من الأحيان.

وإذا رصدنا مسيرة الحضارة في العقود الأخيرة نلاحظ أنها تكرر نفس المشاهد وترتكب نفس الأخطاء في عالم يسوده الصراع والتنافس الرهيب في ميادين السياسة والاقتصاد والاجتماع وفي عالم الأفكار والأديان والطوائف، ومع ذلك فإن الإنسان يحدوه الأمل فيتطلع إلى طوق النجاة وطريق الخلاص الذي يمكن أن يرسمه العلماء والمفكرون وطلاب الحقيقة مهما كانت توجهاتهم، وهو ما نحاوله في هذه الندوة.

إن التفكير في الحضارة ـ أيها الأخوة ـ ليس نظرياً محضاً، وإنما هو عمل في صميم الواقع. هذا الواقع الذي لو نظرنا فيه، لرأيناه يموج بألوان من التحولات والتفاعلات المتباينة أو المتنافرة: سياسية كانت أو عسكرية أو عرقية أو اقتصادية.. إلخ. والنظر لكل منها على حدة منفصلة عن الأخرى فيه تجزيء للحقيقة وتقطيع لأوصالها، إذ لا بد من دراستها ضمن النسيج العام الذي يربط فيما بينها وهو الحضارة.

ولعل هذا الأمر يدعونا إلى أن نحاول إعطاء تعريف للحضارة حتى نكون على بينة مما سيثار حولها من مناقشات.

الحضارة بوجه خاص تعني الإقامة في الحضر، والحاضرة تعني المدينة، وهي ضد البداوة وتقابل الهمجية والوحشية، وتمثل مرحلة سامية من مراحل التطور الإنساني. وهذا التقابل بين عالم الحضارة وعالم البداوة موجود عند العرب القدماء. وأشير هنا إلى شاهدين لعلمين من أعلامنا القدامى. أولهما لشاعر لم يخلُ شعره من حكمة وفلسفة وهو أبو الطيب المتنبي، حيث يقول:

حسن الحضارة مجلوب بتطرية وفي البداوة حسن غير مجلوب

فهو هنا يقابل بين عالمي الحضارة والبداوة، ويلمس مفهوم الحضارة من زاوية الجمال: الفطري الطبيعي الموجود في عالم البداوة، والجمال المشوب بالصنعة أو التطرية ـ كما يسميه ـ الموجود في عالم الحضارة. ولعله تمييز له ما يبرره حتى اليوم.

أما الثاني فهو ابن خلدون (توفي ٨٠٨هـ) الذي يرى أن الحضارة أحوال زائدة على الضروري من أحوال العمران، أو بمعنى آخر رفاهية العيش. ولذلك فهي تظهر في المدن والأمصار والبلدان والقرى أي في الحضر، ولا تظهر في البادية، لأن البدو في نظر ابن خلدون هادمون للحضارة (يمحلون الحياة ويجعلونها كالصحارى؛ وإن كانوا قابلين للتحضر، إذ الإنسان مدني بالطبع، أي غايته التحضر).

وقد يكون ابن خلدون مصيباً في ربطة قيام الحضارة بالمدن والقرى والبلدان، وذلك لما يتوفر فيها من ثروات وخبرات في التجارة والصناعة فضلاً عن الإنجازات البشرية من اختراعات وابتكارات وانتاج فكري، لكنه غير مصيب في جعله الحضارة مجرد رفاهية العيش أو أحوال زائدة على الضروري من أحوال العمران، فتلك مرحلة تصل إليها الحضارة حينما تصاب بالتخمة ويصبح الترف مطلباً أساسياً إن لم يكن وحيداً للناس. كما أن موقفه من البدو واعتبارهم هادمين للحضارة لا يخلو من تحفظات يبدو أنه تراجع عنها بقوله: إنهم قابلون للتحضر!

أما عند المحْدَثين فهناك من يرى «أن الحضارة هي جملة مظاهر الرقي

العلمي والفني والأدبي التي تنتقل من جيل إلى جيل في مجتمع أو مجتمعات متشابهة». أو أنها «ثمرة كل جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته، سواء كان المجهود المبذول للوصول إلى تلك الثمرة مقصوداً أو غير مقصود، وسواء كانت الثمرة مادية أم معنوية».

ولعل هذا المعنى يقترب من التفسير الأنتروبولوجي الذي يرفض أن يقصر معنى الحضارة على ذلك النمط الراقي المتقدم من الحياة، تصبح بموجبه وصفاً مقتصراً على بعض الشعوب دون البعض الآخر، فميز بين شعوب متحضرة وأخرى همجية أو بربرية.

ذلك لأن لكل شعب ـ حسب رأيهم ـ نصيباً من الحضارة قلّ أو أكثر طالما أنه يمارس أسلوب حياة ارتقى به عن حياة الحيوان، بحيث يمكن القول أن الحضارة صفة الإنسان بوجه عام. فالإنسان كائن متحضر، بمعنى أنه يمارس أسلوباً من الحياة مشتملاً على وجوه النشاط الفكري والاجتماعي والاقتصادي والسياسي والديني والفني، وهذا الأسلوب من الحياة المشتمل على هذه المظاهر غير قائم في حياة الحيوان.

الحضارة والمدنية:

مع كون لفظي الحضارة والمدنية مترادفين، إلا أن الدراسات الحديثة لبعض الاجتماعيين وفلاسفة التاريخ قد ميزت بين الحضارة والمدنية، على أساس أن الحضارة تعبر عن الجانب الروحي والمعنوي والمثل السائدة في مجتمع ما، أما المدنية فهي تستعمل للتعبير عن الجوانب المادية والعملية في ذلك المجتمع. وأشهر من تبنى هذا التقسيم (فيبر) و(شبنغلر)، الذي اعتبر أن الحضارة الغربية تمر منذ أمد ليس بالقليل بمرحلة المدنية. أما (فيبر) فيرى أن المدنية أكثر اتصالاً بالمظاهر المادية المتصلة بالحياة العملية، وهذه بدورها وثيقة الصلة بالعلوم الطبيعية والتكنولوجيا، بينما تنطوي الحضارة على مظاهر ثقافية ومعنوية، وتنتشر المدنية عادة في خطوط أفقية أو عرضية تتضح في اقتباسنا للاختراعات الأوروبية مثلاً، بينما يغلب على الحضارة الطابع التراكمي التاريخي والانتقال في خطوط رأسية زمنية طويلة.

على أن التفرقة بين الحضارة والمدنية، واختصاص الحضارة بالجوانب الثقافية والمعنوية بينما تختص المدنية بالجوانب المادية والعملية مما أدى إلى

اقتراب لفظ الحضارة من لفظ آخر هو الثقافة إلى حد صعوبة التمييز بينهما. ولقد ذهب بعض الكتاب إلى استخدامهما كمترادفين، وهذا هو رأي (تايلور) الأنتروبولوجي المعروف الذي يرى أن الثقافة هي ذلك الكل المعقد الذي يشمل المعرفة، والمعتقدات والفن والأخلاق والعادات وأية قدرات أخرى يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في المجتمع.

ومن هنا يصبح لكل مجتمع حضارته أو ثقافته الخاصة به، بينما ليس لكل مجتمع بالضرورة مدنية لأن الأخيرة تمثل نمطاً معيناً من التطور الصناعي والتقني.

والذي نخلص إليه هو: أن الحضارة مزيج من العلاقات المتشابكة، يجسد منجزات الإنسان في أوجه الحياة المختلفة، والتي أبدعها ضمن خطة واعية لما يفعل، أياً كانت درجة الوعي أو نصيبه من النجاح أو الفشل. كما اتفق مع التمييز الحديث بين الحضارة والمدنية، رغم أنه تمييز لا يصل إلى درجة التقابل، كما هو الحال عند شبنغلر، بل قد يكون فيه معنى التكامل.

أرجو أن تسود روح الحوار الموضوعي الهادىء للوصول إلى النتائج المرجوة في تقييم علاقة الدين بالحضارة من جهة، وعلاقة النظريات الوضعية بها من جهة أخرى. ونعلن من هذا المنبر العلمي أن عقولنا مفتوحة للحوار بغية الوصول إلى الأفضل، وذلك منهج قرآني أصيل نادى به الإسلام منذ أكثر من أربعة عشر قرناً. قال تعالى: **﴿فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه. أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب﴾**.

وفي الختام لا بد لي أن أتوجه بخالص الشكر إلى إدارة مركز دراسات الشرق الأدنى والأوسط بجامعة لندن SOAS لإتاحتها الفرصة لإقامة هذه الندوة، وهو أول تعاون أكاديمي بين الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية وجامعة لندن، نرجو أن تتبعها خطوات أخرى.

أشكركم جميعاً والسلام عليكم،

د. إبراهيم العاتي

مدير قسم الدراسات والبحوث العلمية

الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية (لندن)

الدين والتغيير الاجتماعي

الأستاذ فهمي هويدي (*)

١ ـ الإسلام مشروع تغيير:

لا نستطيع أن نتطرق إلى موقف الدين من التغيير الاجتماعي دون أن نتوقف أمام موقع الإسلام في الرسالات السماوية، بحسبانه الرسالة الخاتمة، والكلمة الأخيرة من الله إلى الناس.

فالمؤمنون يدركون أن الرسالات السماوية لا تتنزل ولا تتوالى بالصدفة، وإنما ثمة حكمة إلهية وراء كل طور من أطوارها. لذلك فلئن قلنا أن اليهودية كان لها دورها في ترتيب جانب من الحياة المادية للبشر في مرحلة معينة، فإن المسيحية أو النصرانية نزلت في طور آخر لتلبي أشواق الناس الروحية. وبعد ذلك جاء الإسلام لكي يرتب الشأن الإنساني كله، بجوانبه المادية والروحية والأخلاقية، ولكي يضع بين أيدي البشر الصيغة الأخيرة للتصور الإلهي للكون، التي تكمن فيها مفاتيح السعادة المنشودة في الدنيا والآخرة.

من هذه الزاوية فالذين يحاولون حصار الإسلام في الروحانيات، يسعون من حيث لا يشعرون إلى تفريغ الرسالة من وظيفتها، وتحويلها إلى نسخة أخرى من المسيحية، الأمر الذي تفتقر في ظله الحكمة الإلهية التي لأجلها نزل الإسلام. ذلك أنه يحق لنا في هذه الحالة أن نتساءل: إذا كان الإسلام سيصبح ديناً روحانياً ينظم علاقات الناس بالله فقط، فلماذا إذن بعث الله نبيه محمداً، ولماذا أنزل القرآن عليه، أو لم يكن يكفي في هذا الدور ما تقوم به المسيحية ـ وما الحكمة إذن في تكرار وظيفة رسالة سبق نزولها؟

(*) باحث إسلامي ـ نائب رئيس تحرير الأهرام ـ مصر.

لا يسعنا والأمر كذلك إلا أن نقدر بأن الإسلام أراد الله به أن يؤدي وظيفة الدليل الأخير، الذي يضيف ويكمل ما سبقه من رسالات، وبه تواصل البشرية ـ المخاطبة به أصلاً ـ مسيرتها إلى يوم الدين.

هذا الدليل هو بمثابة المشروع الرباني لإشاعة العدل وعمارة الكون. من ثم فهو مشروع تغيير في نهاية المطاف، ودون أن يؤدي مهمة التغير فإنه يفقد مضمونه وهدفه. لذلك من المهم للغاية أن يستقر في يقين الجميع أن الإسلام ليس رسالة لتطهير النفس فقط، وليس دعوة لإشاعة الفضائل بين الناس فقط، وإنما هو فضلاً عن هذا وذاك ـ بل أهم من هذا وذاك ـ هو مشروع متكامل لتغيير الواقع الاجتماعي إلى الأفضل والأرقى.

٢ ـ العدل محور الرسالة وهدفها:

فالعدل بمختلف صوره هو الهدف الكلي للرسالة، من ثم فجوهر المجتمع الإسلامي وحجر الأساس فيه ـ بعد التوحيد بطبيعة الحال ـ هو هذه القيمة الكبرى. في البيان الإلهي يقول الله سبحانه وتعالى: **﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان، ليقوم الناس بالقسط﴾** (سورة الحديد/ ٢٥).

ذكر الإمام الشاطبي في «الموافقات» أن العدل بين الناس هو الغاية المقصودة من الشريعة الإسلامية. وفصَّل رأيه قائلاً أن هدف الشريعة هو حفظ خمس مصالح أساسية ـ ذكرها الإمام الغزالي أيضاً وغيره من علماء الأصول ـ وهي: الدين والنفس والعقل والنسل، والمال. وهذه مصالح يعد حفظها في النهاية تحقيقاً لتوازن المجتمع وضبط إيقاعه، وهو عين العدل والقسط.

ذهب الإمام ابن القيم خطوة أبعد في «أعلام الموقعين» حين ذكر: أن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط. وهو العدل الذي قامت به السماوات والأرض. فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العدل، وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثمة شرع الله ودينه ورضاه وأمره.

هنا يوسع ابن القيم من الدائرة إلى حد كبير، حيث يعتبر أن أي طريق يؤدي إلى تحقيق العدل، بمثابة طريق يؤدي إلى الله. بل يعتبره داخلاً بشكل تلقائي ضمن شرع الله ودينه.

أما ابن تيمية فقد ذهب إلى أبعد وأبعد. إذ قال في «الحِسبة»، أن «أمور الناس تستقيم في الدنيا على العدل الذي فيه الاشتراك في أنواع الإثم، أكثر ما تستقيم على الظلم في الحقوق، وإن لم تشترك في إثم». واستشهد ابن تيمية بمقولة: إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة. وبقوله إن الدنيا قد تدوم على العدل والكفر، ولا تدوم على الظلم والإسلام.

إلى هذا المدى استقرت فكرة العدل في الضمير الإسلامي، الذي عبر عنه أولئك الفقهاء الأجلاء، وبهذا القدر من التشبث والإلحاح كان حرصهم على ترسيخ هذه القيمة والتأكيد عليها «بأي طريق كان».

٣ ـ الإنسان مخلوق مكلف. . رسالي بالضرورة:

هذا من جوهر الرسالة وهدفها. .

نأتي بعد ذلك إلى موقف الإسلام من الإنسان، حامل الرسالة والمبشر بها.

فالإنسان في المفهوم الإسلامي مخلوق مكرم ـ كرمه الله ونفخ فيه من روحه. ولأنه لم يخلقه عبثاً فقد اعتبر الجنس الإنساني خليفة عن الله في الأرض، مسؤول عن إعمارها وإشاعة العدل فيها. ولكي يتاح له ذلك، فإن الله سبحانه وتعالى سخر له الكون كله، ووضعه تحت تصرفه، لكي ينظر فيه ويسعى، ولكي يستثمره ويستمتع به، بأمل أن يترجم ذلك كله إلى رصيد للنهضة والتقدم، للذين بهما تعمر الأرض ويسود العدل المنشود.

النصوص القرآنية واضحة في التدليل على ما نقول. فنحن نقرأ فيها قوله تعالى:

ـ **﴿ولقد كرمنا بني آدم، وحملناهم في البر والبحر، ورزقناهم من الطيبات، وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا﴾** (سورة الإسراء/ ٧٠).

ـ **﴿أحسبتم أنما خلقناكم عبثاً، وإنكم إلينا لا ترجعون﴾** (سورة المؤمنون/ ١١٥).

ـ **﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة﴾** (سورة البقرة/ ٣٠).

- **﴿وهو الذي جعلكم خلائف الأرض﴾** (سورة الأنعام/ ١٦٥).

- **﴿ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون﴾** (سورة يونس/ ١٤).

- **﴿هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾** (سورة هود/ ٦١).

تمثل فكرة التكليف هذه محوراً جوهرياً، هو أحد الفوارق المهمة بين النظرة إلى الإنسان في المفهوم الإسلامي، مقارنة بما هي عليه في المفهوم الغربي السائد. فالإنسان في المفهوم الأول حرّ حقاً وله أن يستمتع بالدنيا، ولكن ذلك يظل في إطار مسؤولية التكليف والاستخلاف المنوطة به. هو لا يعيش لذاته، ولا لمتعته فقط، ولكنه مسؤول عن الاصلاح والإعمار بمقتضى عقد الاستخلاف الضمني الذي أودعه الله في رسالته إلى الناس.

بالمقابل، فهو في المفهوم الغربي يمارس حريته بغير حدود ولا ضوابط، إلا في حدود القانون بطبيعة الحال، والمتعة واللذة الشخصية هما هدفه في الحياة، وإشباع حاجاته ورغباته هو وسيلته في تحصيل تلك المتعة المبتغاة. من ثم فهو مسؤول عن نفسه ولا شيء يدفعه لأن يعنى بالآخرين أو يصلح من أمرهم شيئاً. وحياته ملك له يستطيع أن يتخلص منها بالانتحار أن شاء. الأمر الذي يحرمه الإسلام ويؤثمه، حيث ليس له أن يقنط من رحمة الله، وليس له أن يتصرف في حياته على ذلك النحو، لأنه لا يملك إزهاق روحه والتنازل عن عقد التكليف الذي لأجله خلق وجاء إلى الحياة.

انطلاقاً من هذه المقارنة فإننا لا نبالغ إذا قلنا أن الإنسان في المفهوم الإسلامي هو مخلوق رسالي بالضرورة. بينما هو في المفهوم الغربي هو مخلوق ذاتي تقاس إنسانيته بمدى ما يحققه من متعة شخصية، ويقاس تقدمه بمدى ما يحققه من وفرة لا حدود لها، والوفرة لا تعرف قيمة القناعة التي هي إحدى سمات المسلم.

٤ ـ غيروا أنفسكم تغيرون العالم:

بمقتضى التكليف والاستخلاف، فالإنسان المسلم ـ الرسالي ـ مسؤول عن تغيير العالم، ما استطاع إلى ذلك سبيلاً. لذلك فإن وعيه يتشكل وفقاً للمواصفات التالية:

- فهو ينبغي أن يبدأ بنفسه، بحيث يترجم إيمانه دائماً إلى عمل صالح. والاقتران بين الاثنين دائم في الخطاب القرآني. وعباداته تفقد مضمونها إذا لم تنعكس على سلوكه. فالصلاة «تنهى عن الفحشاء والمنكر» طبقاً للنص القرآني. وفي الحديث النبوي أنه: رب قارىء للقرآن والقرآن يلعنه. و.. من لم تنهه صلاته عن الفحشاء والمنكر فلا صلاة له.

من ثم فرحلة تغيير العالم في المفهوم الإسلامي تبدأ بتغيير الذات. وكما قيل بحق فإن إقامة الحكومة الإسلامية في أي مجتمع لا تنهض على أساس سليم إلا إذا إقام كل مسلم هذه الحكومة في أعماقه. والخلل والكوارث تقع عندما يتحقق الشق الأول دون الثاني. إذ عندئذ يقوم البنيان بغير أساس متين، أو بغير أساس على الاطلاق.

وذلك هو شرط التغيير الذي سنَّه الله سبحانه وتعالى. حيث قرر في كتابه: ﴿**إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾ (سورة الرعد/ ١١) وفي موضع آخر أكد المعنى مرة ثانية. فقال: ﴿**ذلك بأن الله لم يك مُغَيِّراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسم**﴾ (سورة الأنفال/ ٥٣).

يقول الإسلام لنا بذلك التوجيه: غيروا أنفسكم يفتح الله عليكم ويبدل من أحوالكم، وبذلك تصنعون النموذج الذي تستطيعون به أن تغيروا العالم.

وتغيير النفس المطلوب أو النموذج المنشود ليس المقصود به التحلي بالفضائل والأخلاق فقط. فذلك أحد أوجه المسألة حقاً، لكنه ليس كل المراد. إذ الفكر المستقيم مقدمة للتغيير المنشود أو «العمل الصالح» هو التعبير الحقيقي عنه. والمصطلح واسع يغطي أبواب الخير كلها وقد كان سليمان الداراني، فقيه زمانه، صائباً تماماً عندما قال في هذا الصدد: ليست العبادة أن تصف قدميك وغيرك يقوت لك (يخدمك)، ولكن ابدأ برغيفك فاحرزه، ثم تعبد.

في الحديث النبوي: للإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها شهادة لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق.

تغيير النفس المطلوب إذن يكون بالفهم الرشيد أولاً، ثم بتمثل خلق الإسلام، وبالسعي الحثيث أيضاً لإنجاز ذلك العمل الصالح في مختلف

مجالات الإبداع والنهضة هكذا فهم المسلمون الأوائل دينهم، فصنعوا نهضتهم العظيمة في مختلف المجالات ومن أسف أن أكثر المسلمين في زماننا يعنون بالشق الأول دون الثاني، فآل حالهم إلى ما تعرفون من تراجع وتدهور.

- وهو يصلح من نفسه ويجدّ في ذلك السعي الذي أشرنا إليه، فإنه يظل مسؤولاً عن إصلاح ما حوله. ولأنه مخلوق رسالي بالضرورة، فإنه يصبح مطالباً بإصلاح كل عوج يراه. إذ الغير المسلم لا يربى على اليقظة والاستقامة فحسب، وإنما مطالب بمقتضى التكليف الإلهي بأن يظل مستنفراً دائماً للإصلاح والتقويم. فإن قام به غيره تحقق المراد وإن لم يقم، فعلى كل مسلم حينئذ أن يتحمل مسؤوليته الشرعية في هذا الصدد، إذا توفرت الشروط التي سنتحدث عنها.

لا يستطيع المسلم أن يغلق على نفسه داره، ويدير ظهره لمن حوله، قانعاً بهمه ومنسحباً من المحيط الذي يعيش فيه. وهو إن فعل ذلك يعد آثماً عند الله، ويحاسب على سلبيته تلك يوم الحساب.

مفتاح ذلك الموقف هو التكليف الشرعي الذي يفرض على الجميع: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهو ما تعبر عنه النصوص القرآنية التالية:

ـ **﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، وأولئك هم المفلحون﴾** (سورة آل عمران/ ١٠٤). وفيها أمر صريح بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ـ **﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾** (سورة آل عمران/ ١١٠)، وفي الآية ربط واضح بين تميز الأمة بكونها تنهض بذلك الواجب الشرعي، وبين الإيمان بالله الذي هو أول واجبات المسلم.

ـ **﴿ليسوا سواء، من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون. يؤمنون بالله واليوم الآخر. ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات، وأولئك من الصالحين﴾** (سورة آل عمران/

١١٣ ـ ١١٤). والآيتان تأتيان في سياق ذم بعض أهل الكتاب، وإبراز صلاح بعضهم بإيمانهم أولاً، وبأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر ثانياً.

ـ ﴿**لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم، ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون. كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه، لبئس ما كانوا يفعلون**﴾ (سورة المائدة/ ٧٨ ـ ٧٩) وفي الآيتين ربط بين استحقاقهم للعنة وبين تركهم النهي عن المنكر.

وفي الأحاديث النبوية قول رسول الله ﷺ:

ـ «لتأمرن بالمعروف. ولتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم شراركم، ثم يدعو خياركم فلا يستجاب لهم».

ـ «إن الله لا يعذب الخاصة بذنوب العامة حتى يرى المنكر بين أظهرهم وهم قادرون أن ينكروه فلا ينكرونه».

ـ «كلام ابن آدم كله عليه لا له، إلا أمراً بمعروف أو نهياً عن منكر أو ذكراً لله تعالى».

لأجل ذلك كله، فعندما تحدث عنه الإمام أبو حامد الغزالي في الأحياء، قال: إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو القطب الأعظم في الدين. وهو المهم الذي ابتعث الله له النبيين أجمعين. ولو طوى بساطه وأهمل علمه وعمله، لتعطلت النبوة واضمحلت الديانة، وعمت الفترة وغشت الضلالة، وشاعت الجهالة، واستشرى الفساد، واتسع الخرق وخربت البلاد، وهلك العباد، ولم يشعروا بالهلاك إلا يوم التناد.

أما ماهية المعروف والمنكر، فلا حدود لها، وربما جاز لنا أن نقدر بأن المعنى فيها ينصرف إلى كل خير وشر. وكل إيجاب وسلب، وكل ما يضيف إلى رصيد المجتمع ونهضته أو ينقص منهما.

وقد شاع في مجتمعات المسلمين المعاصرة أن المنكرات هي المحرمات المنصوص عليها فقط، وحرص البعض على أن يحصرها في الأمور الأخلاقية دون غيرها. وتلك إماتة لذلك الواجب الشرعي الكبير. حيث نطاقه يشمل كل عوج في المجتمع من الفساد في السياسة إلى الفساد

في التجارة إلى الإنحراف في العادات والتقاليد، إلى كل عدوان على حقوق الأفراد والجماعات.

وقد عنى الإمام الغزالي بالظلم الذي يحيق بالناس، حيث اعتبره من كبائر المنكرات، التي يجب النهي عنها. لذلك نجده قد ألحق تناوله لموقف الشرع من الأئمة الظلمة بالفصل الخاص بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في كتابه إحياء علوم الدين (حـ٢). وأورد في هذا الصدد أحاديث عدة منها قوله ﷺ عندما سئل أي الشهداء أكرم على الله، قال (إنه) رجل قام إلى إمام جائر فأمره بالمعروف ونهاه عن المنكر فقتله وفي رواية أخرى أن النبي قال: أفضل شهداء أمتي رجل قام إلى إمام جائر، فأمره بالمعروف ونهاه عن المنكر فقتله.

٥ ـ مراتب النهي عن المنكر وضوابطه:

معلوم أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر له مراتب ثلاث، بينها الحديث النبوي: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»، وهو ما يعني أن الحديث عن تغيير المنكر واجب الجميع إذن. بحيث يصبح كل مخلوق في المجتمع الإسلامي مطالباً بأن ينهض به، كل حسب قدرته بطبيعة الحال.

ولكي لا يؤدي ذلك الباب إلى شيوع الفوضى في المجتمع من جراء اندفاع البعض إلى التغيير دون رويّة كافية، ودون موازنة بين المصالح والمفاسد. فقد حرص الفقهاء على ضبط المسألة ووضعها في إطار يحفظ للتكليف هدفه، وللمجتمع أمنه واستقراره.

ذهب فقهاؤنا إلى أن ثمة شروطاً ينبغي توافرها فيمن يتصدى من الأشخاص للأمر والنهي، وشروطاً أخرى مطلوبة في الأسلوب الذي يتم به أداء ذلك التكليف. وشروطاً ثالثة ينبغي أن تتحقق في موضوع الأمر والنهي. وشروطاً رابعة لمباشرة مراتب التغيير المفترضة، سواء كانت باليد أو باللسان أو بالقلب. ونستطيع أن نوجز تلك الشروط فيما يلي:

- بالنسبة للذين يتصدون للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالإتفاق بين جمهور الفقهاء والمعتزلة أن الواجب «كفائي» في القضايا العامة، وليس

عينياً. حيث لا يطالب به كل فرد في كل مجال. وإنما الأصل أنه إذا قام به البعض سقط عن الآخرين، واستندوا في ذلك إلى الآية: **﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾**. وهي تشير إلى أن التكليف موجه إلى «أمة» أو جماعة من المؤمنين، وليس إلى جميع المؤمنين.

ذلك يعني من ناحية أخرى، أنه إذا لم يقم أحد بذلك الواجب، فالتكليف يصبح عينياً، حيث يجب أن يتصدى للأمر كل من يتوسم في نفسه جدارة أو معرفة واستوفى الشروط بطبيعة الحال. حيث لا يتصور في هذه الحالة أن تترك المنكرات تشيع في المجتمع دون أن يتصدى لها أحد من المسلمين، لمجرد أنه لم تتوفر الجماعة التي يمكن أن تنهض بالمسؤولية.

ذلك في الشأن العام. أما فيما هو خاص فالواجب عيني بالضرورة، حيث يظل المرء مطالباً بالأمر والنهي على نفسه أولاً، ثم على من يسأل عنهم ثانياً. وفي الحديث النبوي يقول النبي عليه الصلاة والسلام: «ابدأ بنفسك ثم بمن تعول». ويؤثر عن الخليفة عمر بن عبد العزيز قوله: لو أن كل امرىء لا يأمر بالمعروف ولا ينهي عن المنكر حتى يلزم بذلك نفسه، لما كان هناك أمر بالمعروف ولا نهي عن المنكر. ولقل الواعظون والساعون لله بالنصيحة.

ويشترط في الآمر أو الناهي ـ بعد التكليف والإيمان ـ أن يكون على علم بالمعروف أو المنكر. ومما يؤثر عن سفيان الثوري قوله: لا يأمر السلطان بالمعروف إلا رجل عالم بما يأمر وينهى رفيق بما يأمر وينهى.. عدل في ذلك، وعند فقهاء مختلف المذاهب الإسلامية. فليس لأي واحد من عامة الناس الأمر والنهي إلا فيما علم من الدين بالضرورة، كالصلاة والصوم وغيرهما. أما العالم أو الفقيه فله أن يأمر وينهى في كل أمر يجوز ذلك فيه.

غير العلم: فشرط القدرة أو الكفاءة مطلوب فيمن يباشر تلك المسؤولية. إذ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها بنص القرآن الكريم. وليس لمحدود القدرة أو الكفاءة أن يتصدى لما يفوق قدرته، باليد أو باللسان. يكفيه الإنكار بالقلب في تلك الحالة. وفي كل الأحوال فمن المهم للغاية ألا

ينكفىء المرء على ذاته ويخلع نفسه من مجتمعه رافعاً شعار «الأنا ماليه». وإنما ينكر قدر طاقته.

- في طريقة التوجيه أمراً أو نهياً، فلا بد من ثلاثة أمور حددها ابن تيمية في: العلم، والرفق، والصبر، وحددها الغزالي: في العلم والورع وحسن الخلق. وهو ينقل عن الرسول عليه الصلاة والسلام قوله: «لا يأمر بالمعروف ولا ينهي عن المنكر إلا رفيق فيما يأمر به، رفيق فيما ينهى عنه، حليم فيما يأمر به، حليم فيما ينهى عنه، فقيه فيما يأمر به، فقيه فيما ينهى عنه».

(يشك البعض في صدور المقولة عن النبي، وينسبها إلى أحد فقهاء السلف، هو القاضي أبو يعلى). ومن أقوال السلف أيضاً في هذا الصدد: ليكن أمرك بالمعروف، ونهيك عن المنكر غير منكر.

- بالنسبة لموضوع الأمر والنهي، فينبغي أن يكون مما لا مجال للاجتهاد فيه. وعند السنة والشيعة فإنه لا يجوز الأمر أو النهي ـ حتى للعلماء ـ في الأمور التي اختلفت فيها آراء المجتهدين. من مثال ذلك في زماننا الاختلاط والغناء والموسيقى. وغير ذلك مما ينشغل شبابنا به.

ويشترط في المنكر أن يكون حالاً، أي حادثاً وقت وقوع الإنكار. فإذا كان قد وقع فعلاً، فلا سبيل إلى الإنكار، ويترك الموضوع لولي الأمر. كما يشترط أن يكون المنكر ظاهراً للناس. إذ لا يجوز البحث والتحري، للإطلاع على ما يأتيه الناس ثم إنكاره عليهم.

- أما فيما يتعلق بمراتب تغيير المنكر، التي حددها الحديث الشريف: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه. .» فهي ليست مطلقة بغير ضوابط. وعند فقهاء السنة وفي مقدمتهم أحمد بن حنبل، فإن التغيير باليد تكلف به السلطة، التي تملك القوة.

وعند الزيدية فإن التغيير باليد حق لكل جماعة قادرة وذات شوكة. ويقولون بأن مواجهة الحاكم الظالم تصبح واجبة على الجماعة القادرة إذا بلغت عدداً مساوياً لأهل بدر (٣٠٠ شخص).

عند الشيخ محمود شلتوت فإن المرتبة الأولى من التغيير، باليد، منوطة بأهل السلطان والقدرة. الحاكم في الدولة، والرئيس في موقعه، والأب والزوج في حدود من يسأل عنهم أمام الله. والمرتبة الثانية ـ التغيير بالقول ـ منوطة بأهل الفقه والرأي والتوجيه. والمرتبة الثالثة لمن هم خارج نطاق أصحاب القدرة على التغيير باليد أو باللسان. فإن لم يستطع المسلم أن يكون حرباً على المبطلين، فلا أقل من ألا يصبح عوناً لهم، كما يقول شيخنا محمد الغزالي.

٦ ـ منهج التغيير في الواقع:

هذا عن القواعد والمبادىء، وإذا حاولنا أن نتحرى منهج الإسلام في التغيير، الذي به يمكن تنزيل تلك المبادىء على الواقع، فإنه تلفت نظرنا في هذا الصدد دراسة هامة للدكتو يوسف القرضاوي، الفقيه الأصولي المعروف، نشرت بمجلة الدوحة «القطرية» (عدد أول يناير ٨٦). وهي تلقي أضواء قوية على ذلك الجانب، وتلخص القواعد التي اتفق عليها فقهاء الإسلام في هذا الصدد.

في تلك الدراسة القيمة يقرر الدكتور القرضاوي ما يلي:

ـ إن من الناس من يتصور أن كل ما في مجتمعنا الحالي مخالف للإسلام، وأن كل الأنظمة والقوانين والمؤسسات ستهدم وتبنى من جديد. وهذا ليس بتصور سليم. فأكثر الأنظمة والقوانين والمؤسسات القائمة ستبقى «بعد أن تنقى مما يناقض الإسلام وتطعم بما يؤهلها لخدمة قيمه ومقاصده».

ـ إن قيام نظام إسلامي في مجتمع، لا يعني تغيير كل ما يراد تغييره فيه، ما بين عشية وضحاها.. ولكن هناك مبادىء ثلاثة لا بد أن توضع في الاعتبار في عملية التغيير المنشودة هي:

- **أولاً: هناك مبدأ الضرورات**، التي اعترف بها الشرع، وجعل لها أحكامها. هو ما تقرره عدة قواعد فقهية عامة مثل: الضرورات تبيح المحظورات ـ الضرورة تقدر بقدرها ـ الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة. ولهذا المبدأ أدلته الشرعية العديدة، ولم يعد هناك خلاف حوله. والضرورات الشرعية ليست كلها فردية، كما قد يتوهم البعض.

فللمجتمع ضروراته، كما للفرد ضروراته. إذ أن هناك ضرورات اقتصادية وسياسية وعسكرية واجتماعية، لها أحكامها الاستثنائية التي توجبها الشريعة، مراعاة لمصالح البشر، التي هي أساس التشريع الإسلامي كله.

- **ثانيا: مبدأ السكوت على المنكر**، إذا ترتب على تغييره منكر أكبر منه. دفعاً لأعظم المفسدتين، وارتكاباً لأخف الضررين. وبناء على هذا المبدأ يقرر الفقهاء طاعة الإمام الفاسق إذا لم يمكن خلعه إلا بفتنة وفساد أكبر من فسقه. ومما يستدل به لهذا المبدأ حديث النبي ﷺ لعائشة: «لولا قومك حديثو عهد بجاهلية، لهدمت الكعبة، وبنيتها على قواعد إبراهيم» (رواه البخاري). ومن ذلك إبقاؤه ﷺ على المنافقين، وترك التعرض لهم، مع علمه بنفاق بعضهم على التعيين. وتعليله ذلك بقوله: أخشى أن يتحدث الناس أن محمد يقتل أصحابه.

وفي القرآن الكريم، يذكر الله تعالى في قصة سيدنا موسى عليه السلام أن سيدنا هارون سكت على عبادة قومه للعجل الذي صنعه لهم السامري، وفتنهم به، حتى يعود أخوه موسى ويفصل في الأمر. وفي هذا يذكر القرآن حوار موسى وأخيه هارون: ﴿**قال يا هارون ما منعك إذ رأيتهم ضلوا، ألا تتبعن أفعصيت أمري قال يا ابن أم لا تأخذ بلحيتي ولا برأسي إني خشيت أن تقول فرقت بين بني إسرائيل ولم ترقب قولي**﴾ (سورة طه/ ٩٢ ـ ٩٤).

لم يعترض موسى على احتجاج أخيه بهذا العذر، مما يدل على إقراره وموافقته. وليس شيء أعظم من السكوت على عبادة عجل ذهبي من دون الله، «حفاظاً على وحدة القوم» ولكنه سكوت موقوت، لاعتبار مقبول.

في صدد تأييده لذلك المبدأ العام يذكر ابن القيم في أعلام الموقعين «حـ٢» أن النبي ﷺ شرع لأمته إيجاب إنكار المنكر ليحصل بإنكاره من المعروف ما يحبه الله ورسوله. فإذا كان إنكار المنكر يستلزم ما هو أنكر منه وأبغض إلى الله ورسوله، فإنه لا يسوغ إنكاره. وإن كان الله يبغضه ويمقت أهله..

يضيف ابن القيم أن من تأمل ما جرى على الإسلام في الفتن الكبار

والصغار، رآها من إضاعة هذا الأصل وعدم الصبر على منكر، فطلب إزالته، فتولد منه ما هو أكبر منه. فقد كان رسول الله ﷺ يرى بمكة أكبر المنكرات ولا يستطيع تغييرها. بل أنه لما فتح الله مكة، وصارت دار إسلام، عزم على تغيير البيت «الحرام» ورده على قواعد إبراهيم. ومنعه من ذلك مع قدرته عليه، خشية وقوع ما هو أعظم منه، من عدم احتمال قريش لذلك. لقرب عهدهم بالإسلام وكونهم حديثي عهد بكفر.

وهو ينقل عن شيخه ابن تيمية أنه مر مع بعض أصحابه في زمن التتار بقوم منهم يشربون الخمر وهم على الإسلام، فأنكر صاحبه عليهم ذلك، لكن ابن تيمية عارضه في ذلك قائلاً: إنما حرم الله الخمر لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة. وهؤلاء يصدهم الخمر عن قتل النفوس وسبي الذرية وأخذ الأموال، فدعهم.

وبهذا المنطق يقول ابن القيم أنه إذا رأيت الفساق قد اجتمعوا على لهو أو لعب، فإن نقلتهم عنه إلى طاعة الله فهو المراد، وإلا كان تركهم على ذلك خيراً من أن تفرغهم لما هو أعظم منه. وإذا كان الرجل مشتغلاً بكتب المجون ونحوها، وخفت من نقله عنها انتقاله إلى كتب البدع والضلال والسحر. فدعه وكتبه الأولى.

ومما يستدل به فقيهنا الكبير ويقيس عليه، أن النبي ﷺ نهى عن تطبيق حد السرقة أثناء الحرب. فرغم أنه حد من حدود الله فقد نهى عن إقامته في الغزو، خشية أن يترتب عليه ما هو أبغض إلى الله من تعطيله أو تأخيره، وهو التحاق صاحبه بالمشركين حمية وغضباً.

ذلك كله يعني أن التغيير لا يكفي فيه مجرد حدوث المنكر، بل لا يكفي فيه أيضاً أن يكون الفرد ـ أو الدولة ـ قادراً على تغييره. وإنما الأهم من هذا كله هو ضمان التغيير إلى الأفضل، وتجنب حدوث ما هو أسوأ. وإذا لم يتحقق ذلك، فإن منطق الشريعة وحكمتها يدعواننا إلى القبول بالمنكر كما هو حتى تتوفر شروط التغيير إلى الأفضل، وتصبح المصلحة راجحة على المفسدة.

- **ثالثا: مراعاة سنة التدرج**، وهو مبدأ انتهجه الإسلام وهو يبني مجتمعه

الأول. إذ تدرج بهم في الفرائض. كالصلاة والصيام والجهاد. كما تدرج بهم في تحريم المحرمات كالخمر ونحوها. وكما أنه حدث تدرج في التشريع، فإننا نستطيع أن نمضي على السنة ذاتها ويكون هناك تدرج مماثل في التنفيذ.

ومن الشواهد التي نذكرها هنا، ما رواه المؤرخون عن الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز. إذ قال له ابنه عبد الملك يوماً: ما لك لا تنفذ الأمور، فوالله ما أبالي لو أن القدور غلت بي وبك في الحق. فقد كان ابنه الشاب يدعوه لأن يقضي على المظالم، وآثار الفساد الأموي دفعة واحدة، دون تريث أو أناة، وليكن ما يكون.

فكان رد الخليفة العادل أخشى أن أحمل الناس على الحق حملة واحدة، فيشق عليهم ويتركوه.

إن التغيير لا بد أن يظل هو دأب الحياة الإسلامية الساعية إلى ما هو أفضل. والسعي على دربه لا ينبغي أن يتوقف. وفقاً للضوابط والسنن التي أشرنا إليها ـ والله الهادي إلى سواء السبيل.

الدين والحضارة
و
إرادة التغيير

الدكتور السيد محمد بحر العلوم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الخلائق أجمعين محمد رسول الله الأمين، وآله الغر الميامين، وعلى صحبه المنتجبين.

وبعد:

فإن «الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية» في لندن، قررت إقامة ندوة علمية متخصصة، بعنوان «الحضارة الإنسانية بين التصور الديني والنظريات الوضعية» ودعت لها عدداً من العلماء والباحثين للمشاركة فيها وسيكون مكان انعقادها «جامعة لندن SOAS» بتاريخ الأربعاء ٢٥ جمادى الأولى ١٤١٤ المصادف ١٠/ ١١/ ١٩٩٣ وقد طلب مني أن أشارك في هذه الندوة بموضوع يدور حول «الدين، والحضارة، وإرادة التغيير» ورغم الظروف الخاصة التي تضطرني إلى عدم التمكن من الإستجابة للمشاركة في الوقت الحاضر فقد آثرت أن أشارك بالقدر المتاح متمنياً أن أتمكن في هذه الفرصة القصيرة من بحث ما يتهيأ في هذا الموضوع الهام الذي تعيش الأمة الإسلامية مخاطر الأزمة التي تستهدف اجتثاث الحياة الحضارية، وطغيان المأساة الإنسانية في أوطاننا المقهورة: ـ من الله سبحانه أرجو التوفيق في هذا الشوط.

المدخل
تحديد مصطلحات، ومحاولة تمازج بينها

أولاً ـ تحديد مصطلحات:

أ ـ الدين:

هو الطاعة، والانقياد، واسم لجميع ما يعبد به الله. جمعه أديان[١].

والدين في عرف القرآن هو الشرائع السماوية التي أنزلها الله تعالى لعباده بواسطة أنبيائه ورسله قال تعالى: ﴿**شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً، والذي أوحينا إليك، وما وصينا به إبراهيم، وموسى، وعيسى أن أقيموا الدين، ولا تتفرقوا فيه...**﴾[٢].

وقال تعالى: ﴿**فأقم وجهك للدين حنيفاً، فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله، ذلك الدين القيم...**﴾[٣].

وانتزع مفكر إسلامي من مضمون هاتين الآيتين الكريمتين تعريفاً للدين بقوله: «الدين وضع إلهي يرشد إلى الحق في الاعتقادات، وإلى الخير في السلوك والمعاملات»[٤].

ويفسر «دين الله» بالذي يريده الله سبحانه من عباده من فعل، أو ترك[٥].

ومما تقدم يستفاد أن الدين سنة الحياة وهي الشرائع[٦] السماوية، وأقدمها ـ كما ذكر القرآن الكريم ـ شريعة نبي الله نوح، من بعده ـ حسب الترتيب الزمني ـ إبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد ـ عليهم جميعاً أفضل الصلاة والسلام ـ، وهي الشرائع الإلهية المنتسبة إلى الوحي وأنبيائها الرسل

الذين عرفوا بأولي العزم، وأن دينهم واحد يجب إقامته، وعدم التفريق فيه[٧].

ولم يختلف تعريف الدين لدى مفكري الغرب عما سبق فقد عرفه أحدهم بقوله: «الدين هو مجموعة واجبات المخلوق نحو الخالق، وواجبات الإنسان نحو الله، وواجباته نحو الجماعة، وواجباته نحو نفسه»[٨].

ب ـ الحضارة:

وعرفت بـ «جملة مظاهر الرقي العلمي، والفني، والأدبي. التي تنتقل من جيل إلى جيل في مجتمع، أو مجتمعات متشابهة»[٩].

والحضارة ـ في مفهومها العام ـ هي ثمرة كل جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته سواء أكان المجهود المبذول للوصول إلى تلك الثمرة مقصوداً، أم غير مقصود، وسواء أكانت الثمرة مادية أم معنوية[١٠].

إن كلمة «حضارة» و«تحضر» لم تكن شائعة الاستعمال عند العرب، ولطيلة عدد من القرون التي أعقبت الفتوحات الإسلامية، ويستثنى من ذلك «ابن خلدون»[١١] لأنه أول من عبر عن المعنى في مقدمته[١٢]. بالرغم من أنه كان يستخدم مصطلح «العمران البشري»[١٣] كمرادف لمعنى الحضارة[١٤].

والظاهر أن مصطلح «الحضارة» لم يرد في المصدرين الإسلاميين الكتاب الكريم، والسنة النبوية الشريفة، إلا في الآية الكريمة قوله تعالى: **﴿وسئلهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر﴾**[١٥].

وهذا ما يفيد المعنى اللغوي لهذا المصطلح، والذي ينص على أن الحاضرة، والحضر هي المدن، والقرى، والريف، سميت بذلك لأن أهلها حضروا الأمصار، ومساكن الديار، التي كان لهم بها قرار[١٦].

فإذا كانت الحضارة «كل عمل تتمثل فيه الخصائص الإنسانية: الفكرية، والوجدانية، والسلوكية»[١٧]. فهي بعبارة أوضح كل ما ينشئه الإنسان في كل ما يتصل بمختلف جوانبه ونواحيه، عقلاً، وخلقاً، مادةً وروحاً، دنياً وديناً، فهي في اطلاقها وعمومها قصة الإنسان في كل ما أنجزه

على اختلاف العصور، وتقلب الأزمان، وما صورت به علائقه بالكون وما وراءه. وهي في تخصيصها بجماعة من الجماعات، أو أمة من الأمم، تراث هذه الأمة، أو الجماعة على وجه الخصوص الذي يميزها عن غيرها من الجماعات والأمم.

والحضارة بهذا المعنى ـ المشار إليه ـ أعم من الثقافة التي تطلق على الجانب الروحي أو الفكري من الحضارة فقط، في حين تشمل الحضارة الجانبين الروحي، والمادي، أو الفكري، والصناعي، وكأنما لوحظ فيها أن النشاط البشري في مختلف جوانبه، ومواهبه يكون في أرقى حالاته في الحواضر والمدن[١٨].

إن الحضارة في المفهوم المتقدم مرتبطة أشد الارتباط بالتاريخ، لأن التاريخ هو الزمن والثمرات الحضارية تحتاج إلى زمن لكي تطلع، أي أنها جزء من التاريخ، أو نتاج جانبي للتاريخ. فإن ثمار الحضارة لا تظهر إلا بإضافة الزمن إلى جهد الإنسان[١٩].

جـ ـ الإرادة:

عرف اللغويون «الإرادة» بـ «المشيئة» وهي منقولة من راد، يرود، إذا سعى في طلب شيء، والإرادة تكون مضمرة، وتارة ظاهرة[٢٠].

ولم يرد هذا المصطلح في القرآن الكريم، وإنما وردت مادتها في صيغ أخرى، مثلاً أراد، ويريد كقوله تعالى: **﴿قل من ذا الذي يعصمكم من الله إن أراد بكم سوءاً، أو أراد بكم رحمة﴾**[٢١].

كما لم أجد لفظ «الإرادة» في الأحاديث النبوية، وإنما ورد مشتقات المصطلح، منها قوله ﷺ: «لكل نبي دعوة، فأريد ـ إن شاء الله ـ أن أختبي دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة»[٢٢].

وقوله ﷺ: «إذا أراد الله بعبد خيراً عجل له العقوبة في الدنيا، وإذا أراد بعبد شراً أمسك عنه بذنبه حتى يوافى به يوم القيامة»[٢٣].

يقال: أراد، يريد، إرادة[٢٤].

ومفاد الآية والرواية يدور في إطار المعنى اللغوي، وهو معنى

«المشيئة»، ولكنه تطور في بحوث الفلسفة والكلام، وأدى معناه عند الفقهاء «القصد» و«النية».

وحيث أن حقيقة الإرادة هي التحرك العملي لتحقيق وإنجاز ما انعقد العزم عليه لذا يعرف بأن الإرادة «تحرك عملي لتحقيق، وإنجاز ما انعقد العزم عليه من شوق مسبوق بعلم وإدراك»[٢٥].

د ـ **الفرد:**

حين يطلق مصطلح الفرد، فالمقصود به ذلك الكائن البشري، والذي عرف بالإنسان وخاطبه خالقه بقوله تعالى: **﴿إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه، فجعلناه سميعاً بصيراً﴾**[٢٦] والفرد من الناس: الواحد. ج: أفراد[٢٧].

هـ ـ **المجتمع:**

عرف بأنه «مجموعة من الأفراد الإنسانيين الذين يعيشون تلقائياً، ولهم تقاليد، وعادات واحدة، وآمال، وغايات يريدون تحقيقها بوسائل مرسومة»[٢٨].

فالمجتمع إذاً عبارة عن جماعة من الناس يعيشون في كيان اجتماعي واحد ويتأثرون بعامل مشترك في العقائد والأهداف، ويتلاحمون ضمن حياة اجتماعية واحدة، لها أعرافها وتقاليدها، ووسيلتهم في ذلك التفاعل والعلاقات المتبادلة[٢٩]. وبذلك يكون المجتمع هو العلة في تحويل الإنسان الفرد من كائن بيولوجي، أو كائن عضوي حيواني إلى إنسان، ككائن مثقف[٣٠].

و ـ **التغيير:**

ومصطلح التغيير، يعطي مفهوماً واضحاً بالانتقال من حالة إلى حالة أخرى[٣١]. وبهذا المعنى العام تقرر الآية الكريمة: **﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾**[٣٢] ومعناه الانتقال من حالة جبل الإنسان عليها. أو اعتادها إلى حالة أخرى. مع غض النظر عن ماهية التغيير المطلوب في الآية الكريمة.

وحيث أن معنى التغيير واسع، ومتعدد، وقطعاً لم يكن المقصود في حديثنا عن التغيير بمعناه العام، فلا بد من تخصصه بالتغيير الاجتماعي، الذي هو محور حديثنا.

والآية الشريفة سالفة الذكر هي التي توحي بأن المطلوب من التغيير، هو التغيير الاجتماعي لما له صلة وثيقة بالتحولات العديدة التي تحدث في مختلف أنماط الحياة الإنسانية، نظراً لكون الإنسان مخلوق اجتماعي. فإن التغيير له أبعاده الإنسانية، وكل تغيير في المجتمع ينعكس أثره على الإنسان بالضرورة[٣٣]. مخلوقاً اجتماعياً وخاصة إذا حصرنا التغيير في القيم[٣٤] الاجتماعية، التي تؤثر بشكل أو بآخر في مضمون الأدوار الاجتماعية، والتفاعلات الاجتماعية، مثل القيم الدينية، والأخلاقية والسياسية[٣٥].

المبحث الأول

كيفية التمازج بين هذه المصطلحات؟

هذه المصطلحات ـ التي أشرنا إليها ـ تتضمن مفاهيم عامة حية تتعلق بالإنسان، وتصب في مصلحته، وبناء مجتمعه، وتطوره نحو الأفضل، غير أن آلية هذا التمازج، وإخضاعها للتفعيل، تحتاج إلى دقة في إيجاد الروابط التي توثق الصلة بينها، بحيث تعبر بوضوح عن ديناميكية، تنشىء حالة من التحرك والتطور، وفي شتى المجالات، والميادين، وفي معالجة بسيطة، يمكن أن نوجز التالي:

أولاً ـ الدين والحضارة: تفيد أغلب المصادر التي تتعرض للحديث عن الدين، والحضارة، بأن العلاقة بين الدين والحضارة وثيقة الصلة ومن أجل استيضاح الترابط بين المفهومين بشكل أوسع، نستعرض تصوراً آخر للحضارة يطرحه ألبرت اشيفستر حيث يقول أن (الحضارة هي التقدم الروحي والمادي للأفراد والجماهير على السواء)[٣٦].

من ملاحظة التعريف المذكور يتضح أن للحضارة بعدين:

البعد المادي يعني بما يحققه الإنسان في مسيرته من نجاح في مواجهة الطبيعة واكتشاف كوامنها وقوانينها وما أودعه الله من سنن طبيعية في الكون.

وهذا البعد يتمثل في التقدم والتفوق العلمي وهو أيضاً مسؤول عن تطور الوسط الذي يعيش فيه الإنسان وناتج حصيلة العقل الذي منحه الله للإنسان. وحركة العقل الإنساني في هذا المجال لم تشهد تراجعاً فالتطور العلمي عبر مسيرة الإنسان الطويلة يسير في خط تصاعدي يبتدىء منذ بداية الخليقة على الأرض. ومن خصائص هذا الخط البياني عدم الانتكاس وعدم الرجوع القهقرى، بل يمتد في حركة تصاعدية دوماً للإمام مع الزمن. إن معدل الحركة من حقبة زمنية لأخرى هو من خصائص الأمم فكل أمة ساهمت في هذا البعد المادي من الحضارة تعتمد سرعة حركتها على مقوماتها. لذلك فالحركة الإجمالية لهذا الخط البياني في نمو مطرد بشكل عام. قد تتوقف الحركة أو تتباطأ خصوصاً في الفترات المظلمة التي شهدها العالم والتي سميت بالفترات المظلمة غير أن المكتسبات العلمية لا تفتقد بل تعتبر حركتها حركة تراكمية مع الزمن. إذن يمكننا القول أن هذا البعد من الحضارة والناتج من حركة العقل الإنساني يمكن أن تكون أقرب إلى مفهوم المدنية وبهذا يمكن اعتبار الحضارة أعم وأشمل من المدنية. والمدنية هي انعكاس للتقدم المادي لحركة الإنسان والمجتمعات ويمكن أن تقاس قياساً كمياً(٣٧).

البعد الثاني من الحضارة؛ هو البعد الروحي ويعتبر من المقومات الرئيسية للحضارة. فسيادة العقل وحركته في مواجهة الطبيعة هو ما يتضمنه البعد الأول أما سيادة العقل في مواجهة النفس فهي البعد الثاني من الحضارة حيث يتحكم في مسيرة الإنسان نفسه ويهدف إلى جعل إرادة الأفراد والجماهير موجهة للخير المادي والروحي أي أن أفعالهم تصبح إنسانية. وبذلك تصبح الأخلاق جوهر الحضارة أما التقدم المادي فيمكن أن يكون له أثر طيب أو سيء في تطور الحضارة. وبذلك تصبح الحضارة؛ «كفاح في الوجود مزدوج فيجب أن يؤكد الإنسان نفسه في الطبيعة وضد الطبيعة وكذلك بين إخوانه في الإنسانية وضدهم. وتحقيق الكفاح يتحقق بتقوية سيادة العقل على الطبيعة الخارجية والطبيعة الإنسانية وجعله يخدم الأهداف المطلوبة بكل دقة ممكنة. لذا فإن الحضارة مزدوجة الطبيعة فهي تحقق نفسها في سيادة العقل أولاً على قوى الطبيعة وثانياً على نوازع الإنسان»(٣٨).

وعلى هذا الأساس فعلاقة الدين والحضارة وثيقة إلى حد يتصور

البعض نفي الاثنينية بينهما على أساس، إن الدين هو الذي أقام الحضارات الأولى، أو هو على الأقل كان الجرثومة الأولى التي لقحت الفكر الإنساني، وبعثت فيه الشوق إلى المعرفة، والتطلع إلى كشف المجهول[٣٩]. ويؤكد أصحاب هذا الرأي على هذه الحقيقة بأنه، «كلما أوغل المرء في الماضي التاريخي للإنسان في الأحقاب الزاهرة لحضارته، أو في المراحل البدائية لتطوره الاجتماعي، فإنه يجد سطوراً من الفكرة الدينية»[٤٠] فالدين كما نعتقد هو دستور إلهي لتنظيم العلاقة العمودية والأفقية للإنسان. وهو فن التعامل كما جاء في المقولة الشهيرة: (الدين المعاملة) بما يتضمنه من مبادىء وتوجيهات لتنظيم المعاملة بين الإنسان وربه وبين الإنسان وأخيه الإنسان. فوحدة الهدف والمضمون بين الدين والأخلاق جلية وهذا ما طرحه الرسول الأعظم في بيان الهدف الأساسي من الدعوة الإسلامية: (إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق)[٤١] وتلك هي غاية رسالات الأنبياء للبشرية.

فالقاسم المشترك الكبير بين الدين والحضارة هو الأخلاق وجوهر الأخلاق هو المبادىء والقيم التي يؤمن بها الإنسان وتؤثر عليه وتمده بأسباب السمو والرفعة وتترك بصماتها على سلوكه وتصرفاته بشكل مباشر.

ثانيا ـ الفرد والمجتمع: إن موضوع الفرد والمجتمع من المواضيع الشائكة في الفصل بينهما ويرى بعض العلماء المختصين بأن الفرد لا يمكن أن يكون فرداً خالصاً، ذا كيان مستقل لوجود المجتمع، إلا إذا تصورنا جدلاً أنه قد اعتزله تمام الاعتزال بجسمه وأفكاره، ومعاملاته جميعاً، وهذا أمر مستحيل الحدوث عملياً، ولا حتى في مستشفيات المجانين[٤٢].

فالمجتمع، هو مجموع الأفراد. تلك بديهية لا تحتاج إلى مجرد ذكرها، فكيف يوجد المجتمع منفصلاً عن وجود الفرد، وهو الوحدة التي يتكون منها المجموع؟.

حين نتصور أي طرف من هذا الترابط الفرد أو المجتمع نستطيع أن نتصوره في عالم النظرية فقط إمكان أن يوجد الفرد المستقل، والمجتمع الذي يتكون منفصلاً عنه.

إن الواقع المحسوس هو أن كل فرد هو في ذات الوقت كائن مستقل،

وعضو في جماعة، ولا تكاد توجد لحظة واحدة، ولا فكرة، ولا عمل يمكن أن يزاوله الفرد بإحدى صفتيه دون الأخرى، وإن بدا في الظاهر أنه مستطاع[٤٣].

ثالثاً - الإرادة والتغيير: الإنسان يملك إرادة يقرر بها ما تقتضيه المصلحة، لنفسه، أو لمجتمعه، بصفته مقوم المجتمع، وأحد الأعضاء المؤسسين له. وهذه الإرادة التي حقيقتها هي التحرك العملي لتحقيق، وإنجاز ما انعقد العزم عليه، سواء أكانت «باطنة» أم «ظاهرة» لا بد أن تكون حرة لا يشوبها عيب لأنها تقوم على استطاعتنا، ولكي نتابع الأشياء التي يعرضها الفكر علينا أو نحجم عنها، فلا بد من التصرف بمحض اختيارنا وحريتنا دون أن نحس ضغطاً من الخارج يملي علينا ذلك التصرف، فالحرية في أعمال الإرادة قيمة حضارية[٤٤].

والحرية الحقة هي التي يملك بها الإنسان زمام الإنسان نفسه، فلا يكون عرضة للأهواء تلعب به، ولا للغرائز تتحكم فيه. كما لا كرامة للإنسان حين يفقد الإرادة الحرة، لا لأن الإكراه عديم الجدوى في آثاره، بل لأن الإكراه مضاد لطبيعة الحياة، وطبيعة الإنسان، حتى في الدين، فالله سبحانه قال: **﴿لا إكراه في الدين﴾**[٤٥]. فلا إنسانية لإنسان فقد إرادته الحرة، وبذلك يكون قد فقد كرامته، وخسر موقعه الأصيل، وهي إحدى مقومات الإنسان البنّاء لمجتمع إنساني كريم.

هذه العوامل المتعددة كلها لو تظافرت بإرادة حرة تمكنت من أحداث عملية التغيير الاجتماعي الذي نطمح إليه في كل الظروف، وفي كل زمان. والتي يريدها الله سبحانه لعباده في عملية البناء الاجتماعي التي تمثل مقدرة الإنسان على خلق العوامل الممكنة في إيجاد طموح الفرد، في تثبيت الكيان الحضاري، الذي يتوخاه الإنسان في نضاله المجهد من أجل الحياة في مجتمعه. رغم الصعوبات، والتعقيدات التي تصاحب التغيير، أو يثيرها، إلا أنه يعبر عن العملية الجوهرية التي تتيح للمجتمع البقاء والاستمرار في الوجود.

إن المجتمع النامي الذي يريده الله سبحانه لعباده يعتمد بالأساس على مدى التحرك العملي للإنسان، وقد يستبطن هذا التغيير الاجتماعي تغيراً

ثقافياً، أو أنه مزيج بينهما، وقد يكون بطيئاً أو ثورياً، أو متوسطاً بحيث يعبر عن حالة متوازنة يلحظ فيها تلأوم المقومات التي تخلق المناخ الطبيعي لتلك العملية التغييرية في حدود المصلحة الذاتية، والظروف الموضوعية «فالإنسان لا يكف عن اكتساب الخبرات ولا يكف عقله عن التفكير، لأن حياته في واقع الأمر لا تصلح بغير هذا، وكلما اكتسب الإنسان خبرة أو استفاد فكراً تفتحت أمامه طرق أوسع، وفرص أفضل للحياة»[٤٦].

إن الجوانب التي تتناول عملية التغيير في ـ كما عبر عنها الشهيد السيد الصدر في محاضراته عن السنن التاريخية ـ نوعان:

١ ـ الجانب الإلهي وهو جانب المحتوى والمضمون، جانب الشريعة الإسلامية نفسها جانب القيم والمبادىء وتلك جوانب سماوية خارجة عن إرادة البشر.

٢ ـ أما الذي يعنينا من التغيير فهو العملية المتعلقة بدور الإنسان والتي تمثلت في بداية الدعوة بالعملية الاجتماعية التي اضطلع بها الرسول الأعظم وأصحابه الكرام هذا الجانب التغييري يتميز به الجهد البشري وتتحكم به السنن التاريخية وهذا ما تقصده الآية من التغيير: **﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾**.

فالآية تتحدث عن العلاقة بين القاعدة والبناء العلوي بصفتها الإنسان والبناء العلوي بوصفه البناء الاجتماعي لذلك علينا أن نرى كيف يمكن للفرد والمجتمع أن يمارسا عملية التغيير.

المبحث الثاني

الفرد وعملية التغيير

حين يكون محور حديثنا عن عملية التغيير الاجتماعي، بعد أن نلحظ أن غالبية المجتمع الإنسانية، سيطرت عليها ظروف غير طبيعية، أدت إلى الإنحراف عن الخط السليم الذي رسم لها كأمة إنسانية، يفرض أن تتوفر فيها إنسانية الإنسان، وتطفو مظاهر التقدم والتطور على أفق ذلك المجتمع، وتختفي عنه كل مظاهر التخلف، التي تسود حكومات اليوم، والذي يفرض

أن يبسط القانون مظلته في تلكم المجتمعات وتتوفر فيها الإرادة الحرة للإنسان ليعبر عن رأيه فيما يقتضي من رسم المعالم السليمة لحياة الأمة.

وهذا الواقع الذي يعانيه الإنسان اليوم ناتج عن قصور في الإدراك للوصول إلى الحقيقة ـ وقد تكون مرة ـ كعراق اليوم، وما تحفه من مآسي وأحزان، بغية إصلاحها، وصياغتها من جديد، وإن كانت مترابطة الحلقات بين الماضي والحاضر، ففي الماضي تراث قيم، وفي الحاضر تطلع رائع، ولهذا تبدو كل التغييرات ذات الطبيعة التطورية متصلة الحلقات، إلا أن هذا لا ينفي التأثيرات الفردية، أو قوى معينة ذات وجود كامن أو واقع، وما قد يترتب على ذلك من تغييرات متلاحقة، تضر بالهيكلية العامة لواحد من المجتمعات الهامة، ويعد الضرر كبيراً للغاية نتيجة للإنفرادية الإدارية، والسياسة الدكتاتورية المتسلطة الحاكمة، مما أدى إلى خلق كوارث، وأزمات، مزقت الشعب ودمرت الوطن.

أ ـ وهنا سؤال يفرض نفسه في هذا المقام، بعد أن توضح لنا أن هناك نوعاً من الانفصال بين واقعي الفرد، والمجتمع، فهل الفرد يملك قابلية تغيير نفسه، وعلى فرض امتلاك ذلك، فهل هو فطري، أم مكتسب؟

للإجابة على ذلك:

نرى من خلال عدة نوافذ أن العامل لوجود المجتمع هو الفرد «الإنسان» لأنه هو المقوم في الواقع لكيان المجتمع، وما المجتمع إلا مجموعة من الأفراد، ولولاه لم يتحقق المجتمع. ويسند هذا الرأي ما ورد في القرآن الكريم من آيات عديدة تعطيه الأهمية في الحياة ومنها تستشف مكانة الفرد، وأنه صاحب عملية التغيير، قال تعالى: **﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة﴾**(٤٧). ومسألة الاستخلاف هذه تجعل الإنسان يقف دائماً بمواجهة خالقه كخليفة مفوض عنه لإعمار العالم(٤٨). وحاكم بنّاء للمجتمع الإنساني. ولذا جعله سيد مخلوقاته، ومنحه القدرة على أن يحكم المجتمع بالعدل والخير، وهذه المهمة الخطيرة تقتضي منحه العقل والقدرة، والإرادة، والحرية على التحرك العام والخاص بما يمكنه من الوصول إلى تحقيق مهمة الخلافة الإنسانية، والله سبحانه بعيد عن الظلم، بعيد عن الشر، قريب من الرحمة، قريب من الخير فلا بد أن يملّكه كل

المقومات الإنسانية التي بواسطتها يستطيع أن يُفعّل نفسه نحو الانطلاق الإصلاحي قال تعالى: ﴿**إنا هديناه السبيل إما شاكراً، وإما كفوراً**﴾[٤٩]. فإن صلاح الإنسان أساس الإصلاح، ولذا فإن عملية «التغيير الاجتماعي» ينبغي أن تنطلق من داخل الذات، أو الضمير الإنساني، لا من المؤسسات الاجتماعية «فإن إصلاح الذوات الفردية هو الذي يجر بالضرورة إصلاح المجتمع كله»[٥٠].

ومن هنا نستطيع أن ندعي أن الفرد يملك قابلية تغيير نفسه، منطلقاً من «العقل» أولاً، وعلى الأخلاق ثانياً، أي استيعاب «العقائد»، وتقويم النفس بالفضائل والكمال، فإن الباطن أساس الظاهر[٥١]. وحيث أن الاصلاح للإنسان «ذاتي»، لا «خارجي»، فكان من واقع اللطف الإلهي، أن يهيء للإنسان وسائل العلم، قال تعالى: ﴿**علم الإنسان ما لم يعلم**﴾[٥٢]. لتكون الصفة التنموية قابلة للعطاء في وجدان الفرد، وليكون عضواً بناء في المجتمع، في ضوء صياغة وجوده على نحو يتلاءم ومتطلبات الظرف الموضوعي.

فالمجتمع الإنساني في صيغته الهيكلية التكوينية، إما ثابت، أو متحرك:

ثابت: لأنه من عمل الله سبحانه، وهو خارج عن قدرة الإنسان، وليس من عمله وقدرته. ولذا فهو ثابت في وجوده، ومتغيراته الكونية الخارجة عن قدرة البشر.

ومتحرك: في مسيرته الاجتماعية نحو التكامل ـ صعوداً ونزولاً ـ لأنه منوط بعمل الإنسان المستخلف.

ومن أجل القيام بهذا العمل التغييري هيأ للإنسان كل مقومات التحرك، والقدرة على امتلاكها، والوصول إليها بعقله، ووعيه، واقتداره، وطبيعي أن تكون هذه العملية القيادية التي يتولاها الإنسان أن تستوعب الشخص نفسه أولاً، باعتباره ربان القيادة، ثم تنتقل العملية إلى المجتمع ثانياً، ليقود القافلة الإنسانية، وهذا التدرج أمر تراتبي، لا يعقل مخالفته، إذ لا يمكن لفاقد الشيء أن يعطيه، فإذا عجز الفرد عن إصلاح نفسه، فهو عاجز عن إصلاح مجتمعه.

وعلى ضوء ما تقدم فإن الفرد ـ حين انتهينا إلى أن صلاحه أساس الإصلاح، وأن إصلاحه يتوقف على تقويم نفسه بالعلم والمعرفة، وبذلك يكون امتلاكه قابلية التغيير مكتسباً، بعد أن اعتمدنا أن يكون صلاحه متوقفاً على العقل باستيعاب العقائد، وتقويم النفس بالفضائل والكمال.

ب ـ وإذا انتهينا إلى إمكان الإنسان من تغيير نفسه بالاكتساب، يطرح السؤال الثاني نفسه، أن عملية التغيير وسيلة أم غاية؟

إن التغيير في حد ذاته للفرد ـ في حدود ما أوضحناه ـ مهمة أساسية للإنسان، فالعالم متغير، ولا يعقل أن يجمد على لون من الحياة، وقد أثبتت الوقائع الزمنية تعدد مسارات الحياة والتنمية، والتبدل السريع في أغلب مقتضيات الحياة، والتقدم المتطور في العلاقات العامة. كل ذلك يدعو إلى إخضاع الواقع المعاش للإنسان لغرض عملية التدافع التنموي إلى حركة الوجود، وهذا ما يفتقر إلى عقلية مرنة غير راديكالية، عقلية تبذل جهداً حقيقياً في فهم حركة الواقع ووعيها، ولا تلجأ بسهولة إلى عملية الشجب والتضليل. وبكلمة: لا بد لأمر التغيير من الاستراتيجية التي تناسب شكله ومضمونه[٥٣].

كل ذلك حين يكون التغيير للمجتمع غاية أساسية لبقائه حياً، يزدهر بالنمو والسعادة، وحينها نجزم أن تغيير الفرد في واقعه البنائي، وسيلة لتفاعله الجاد في تطوير المجتمع نحو الأفضل بصفته الربان القيادي، الذي يجب أن يتحلى بالصفات الكمالية، والميزات الإنسانية باعتباره خليفة الله سبحانه على عباده.

إن عقلية الإنسان هي التي تحدد أنماط تفكيره، وتخطط الرسم البياني للعمل والفعل اللذي تقتضيهما حاجة المجتمع من حيث التطوير والتنمية. تأسيساً على مبدأ التغيير نحو الأصلح.

وبناء المستقبل للمجتمع يحتاج إلى فكر ثاقب معطاء يبدع حياة تصوغ هيكلاً حضارياً، يشمخ فيه الإنسان في مسيرته الطويلة الشاقة، وإبراز معالم إنسانيته في جوهرها الأصيل. ونستطيع ـ عند ذاك ـ أن نحدد معالم الآية الكريمة التي تصرح: **﴿أن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾**

ومعلوم أن «النفس» تخص الفرد، و«القوم» تخص الجماعة أو المجتمع، وهذا الترتيب يوحي بوضوح إلى مدى تأثير الفرد في المجتمع، وأن إصلاح الفرد وسيلة لإصلاح المجتمع، وهو الغاية.

فالآية الكريمة إذن تقتضي قضية شرطية وشرطها الأساسي هو إرادة الإنسان فمتى ما تحقق فعل الشرط وهو تغير محتوى الإنسان باعتباره الفرد يتحقق جواب الشرط وهو تغير البناء العلوي(٥٤).

لذلك فإن بوابة التغير منوطة بإرادة الإنسان فمتى ما شهدت النفس الإنسانية تغيراً جذرياً يتغير ما يرتبط بها من علاقات ونظم.

هذه النظرية القرآنية تعتمد المحتوى الداخلي للإنسان البداية لعملية التغيير ويكون اتجاهها من الداخل إلى الخارج.

ويرد تساؤل بهذا الصدد عن نقطة البدء في بناء المحتوى الإنساني الداخلي، يجيب الشهيد السيد الصدر: بأن محور الاستقطاب في عملية البناء هو المثل الأعلى حيث يصبح الوقود والزخم الذي يتجه إليه الإنسان في حركته الحضارية، فالله هو المثل الأعلى المطلق للمسيرة الإنسانية وهو الذي يضمن التحرك الحضاري للإنسان لمواصلة مسيرته وكلما اقترب الإنسان منه كلما اكتشف آفاقاً جديدة وامتدادات غير منظورة تزيده خبرة: ﴿**يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه**﴾ (سورة الإنشقاق/ ٦) هذه الآية تضع الله هدفاً للإنسانية كلها.

المبحث الثالث

المجتمع والتغيير

سبق وأن أشرنا في تعريف المصطلحات: أن «المجتمع هو العلة الأولى في تحويل الإنسان من كائن بيولوجي، أو كائن عضوي حيواني إلى الإنسان ككائن مثقف».

ومن أجل شرح كون الإنسان كائناً اجتماعياً: فهو لا يستطيع أن ينعزل عن أقرانه أو يعيش منفرداً، نظراً لكونه مرتبطاً في معظم أوقاته بأفراد مجتمعه، سواء على مستوى العائلة، أو الأسرة، أو القبيلة، أو المدينة، فهو

على علاقة دائمة بهذه الكيانات الاجتماعية، والتي تؤلف كيان المجتمع الإنساني، ولا يمكن اتصافه بالإنسانية إلا بمشاركته هذه الكيانات المجتمعية، والمساهمة في بناء حياتها العامة[٥٥]، «ولو جردنا الإنسان من لغته، ودينه، ومعتقداته، وأزيائه، وهي التي يكتسبها من المجتمع، فسوف لا نراه إنساناً، وإنما نتصوره وحشاً من وحوش الغاب»[٥٦].

فالمجتمع عالم إنساني يلجه الفرد من اللحظة التي يولد فيها، إلى اللحظة التي يفارقها إلى دنياه الثانية، وهذا المجتمع الإنساني على امتداده الزمني متطور ومتغير، ولا يمكن أن يكون ثابتاً على وتيرة جامدة، وخط واحد، نظراً لضرورة تطوره، وتماشيه لطبيعة الظروف والاتجاهات الحضارية والمدنية.

ونتساءل حين نرى ضرورة التغيير للمجتمع، وأنه من المستحيل أن يبقى ثابتاً غير متحرك، إذاً ما هي الأسس المقومة للتغيير الاجتماعي؟

ليس من السهل تحديد المقومات والعناصر الباعثة على التغيير، ولكن يمكن أن نعطي ملامح لأهم آراء علماء الاجتماع في عملية التغيير، وهي - بإيجاز -:

١ ـ العامل الديني:

مما لا شك فيه أن الدين له تأثيره الخاص على الإنسان بحيث يصبح قوة نزوع إلى فعل «الخير» واندفاع ملزم بضبط النفس عن الهوى، نظراً لكون العقيدة الإيمانية تضفي الأخلاق، والقيم الإنسانية، والكمال، وهي جوانب لا تعدو الدين، إن لم تكن من صلبه، وتدعو إلى تثبيت الوازع الديني في النفس.

إن السلوك الإنساني الهادف ينشأ من التأثر الديني أكثر من أي عامل آخر، تلك هي نتيجة قوة علوية قاهرة يخضع الإنسان لها ويرضى بقضائها، ويؤمن بأقدارها، ولا ينحرف عن رسالتها، التي ترسم الخط الإنساني له بما تصونه من الإنحراف والزلل وحين يصل الإنسان إلى درجة من الإيمان بهذا التوجه العقائدي، يكون خط هذه العقيدة واقعاً يتفاعل مع نفسه لتندفع إلى خارجه ثورة إصلاحية في سبيل تقويم مجتمعه من الإنحراف، أو تغييره نحو

الأفضل بما ينسجم ومعتقده الخلاق، الذي يؤمن بالعدالة، والحياة، وحرية الإرادة، والسعادة، وعدم الظلم بكل ألوانه، وكلها تهدف إلى بناء دولة تعتمد في تنفيذ تشريعاتها على القانون من ناحية، وعلى الأخلاق من ناحية أخرى[٥٧].

٣ ـ العامل الفكري أو الثقافي:

إن حركة الإنسان نحو بناء فكره، والتركيز على توسيع آفاقه الثقافية تؤدي إلى نتائج ذات أثر كبير، في حركة تقدم وتطور المجتمع، وتدعو إلى تأسيس ثورة إصلاحية شاملة في ميدان العلم والمعرفة.

كما أن العناصر الأساسية التي تتميز بها الثقافة هي:

١ ـ الثقافة ظاهرة إنسانية تنشأ نتيجة للتفاعل الاجتماعي بين الأفراد والجماعات.

٢ ـ تقوم الثقافة بتحديد الأنماط السلوكية التي ارتضاها المجتمع لأفراده لإشباع احتياجاتهم البيولوجية، والاجتماعية.

٣ ـ تنتقل الثقافة لكل فرد من أفراد المجتمع عن طريق التعليم خلال مراحل نموه ونضوجه في المجتمع الذي يعيش فيه.

٤ ـ الثقافة لها صفة الاستمرار، ويتوقف ذلك على استمرار المجتمع الذي تظهر فيه، وهي في ذلك مستقلة عن أي فرد معين، أو جماعة بالذات[٥٨].

من مجموع هذه العناصر الأساسية للثقافة يتضح لنا أن العامل الثقافي له أثره في النواحي الفكرية، أو الفنية في المجتمع، نظراً لأن كل فرد، وكل جماعة يشاركون بالضرورة في ثقافة المجتمع الذي ينتمون إليه.

٣ ـ العامل الاقتصادي:

الاقتصاد: هو العامل الذي يهتم بالحياة المادية للمجتمع، ووسائل تنمية موارد ثرواته وإنتاج هذه الثروات، وتداولها، وتوزيعها، واستهلاكها، كما يهتم بالعوامل والعناصر التي تنتج: السلع، والخدمات، وثروة الأرض،

أو الموارد الطبيعية، وكذلك العمل الذي يتمثل في مهارات الأفراد، ودوافعهم، ورأس المال والموارد المتاحة للإنتاج، والتنظيم، وتوزيع الدخول بين الأفراد، والجماعات نتيجة للعامل الاقتصادي[٥٩].

فالعامل الاقتصادي باعتباره الموجه لحياة المجتمع والمسؤول الأول عن كثير من المشاكل، والظواهر الاجتماعية، بما في ذلك التغير الاجتماعي[٦٠]. فقد نظر إلى العامل الاقتصادي، وهو المسبب إلى حد كبير للتطورات والأحداث التي تتفجر في المجتمع سلباً، أو استقراره إيجاباً. وترى بعض النظريات الاقتصادية، أن هذا العامل له تأثير كبير بحالة التغيير في المجتمع الإنساني لدرجة أن جميع العوامل الأخرى تكاد تكون عديمة الأهمية إلى جانب العامل الاقتصادي، وعليه فنظام الإنتاج السائد في أي مرحلة من مراحل نمو المجتمع، ونظام الملكية الذي يتبعه هو العنصر الهام في حياة المجتمع، وفي تغيير المجتمع كذلك[٦١].

٤ ـ العامل السياسي:

يجب أن لا نستخف بالعامل السياسي في التأثير وقدرة التحفيز، لتغيير المجتمع، وقد اهتم علماء الاجتماع بموضوع السياسة، واعتبروه فرعاً من فروع العلوم الاجتماعية، وعرف عندهم بأنه «علم الدولة» الذي يبحث ممارسة الدولة لسلطاتها، والتنظيم والحكومة، وأسلوب حكمها، وعلاقة الطبقة الحاكمة بأفراد المجتمع، وحقوق وواجبات الأفراد، ومدى مراعاة السلام، والنظام داخل المجتمع، واختصاص السلطات القائمة، وعلاقة الحاكم بالمحكوم، إلى غير ذلك من القضايا التي تخص السلوك السياسي[٦٢].

إن القضية السياسية، حين دخلت ميدان الثورات والإنقلابات، حصدت الكثير من الحكومات، وبهذا التبدل في هيكلية السلطة تعطلت القوانين، وتغيرت الواجهة الاجتماعية بنسب متفاوتة تبعاً لشعارات الحكام المتعاقبين على الحكم بواسطة القوة، أو الفرض السياسي.

هذه أهم العناصر المقومة أو المثيرة لتغيير المجتمع الإنساني، والتي أشرنا إليها، وهي ذات نفوذ كبير في عملية التغيير، إن إيجاباً أو سلباً.

أما النظرية القرآنية في عملية التغيير الاجتماعي والتي أشارت إليها الآية الكريمة اتخذت من المحتوى الداخلي للإنسان قاعدة أساسية لعملية تغيير المجتمع، فتغير أوضاع القوم وظواهرهم لا يتم إلا بتغيير أنفسهم، هذا لا يعني أن العمليتين منفصلتان وإنما تسيران جنباً إلى جنب فعملية صنع الإنسان لمحتواه الداخلي لفكره وإرادته تسير بجنب عملية البناء. والسيرة النبوية تؤكد التلازم بين العمليتين عملية الداخل والخارج أو ما يطلق عليها الجهاد الأصغر والجهاد الأكبر ولا يمكن فصلهما[٦٣]. تقول الرواية:

إن رسول الله ﷺ بعث سرية، فلما رجعوا قال: «مرحباً بقوم قضوا الجهاد الأصغر، وبقي عليهم الجهاد الأكبر. قيل يا رسول الله: وما الجهاد الأكبر؟ قال جهاد النفس. ثم قال ﷺ: أفضل الجهاد من جاهد نفسه التي بين جنبيه»[٦٤].

المبحث الرابع

أثر الدين أو الحضارة في عملية التغيير

الصراع الفكري بين التيارات والنظريات الحضارية، أخذ يتفاعل بصورة جدية، يعكس آثاره المريرة على الإنسان، وآفاق مجتمعه، ويهدد القيم الإنسانية التي هي منحة كمالية تصوغ الإنسان في إطار «خيّر» نحو سلوكية اجتماعية فضلى، وكما أشرنا إلى أن المجتمع الإنساني في مسيرته الطويلة لا يمكن أن يجمد على طريقة واحدة من الحياة، فالتطور السريع يكاد يطبق على العالم المترامي الأطراف، يساعده على ذلك التقدم العلمي بكل جوانبه ومفاصله، حتى تأثرت بهذا الزخم التنموي المدهش كل مسارب الحياة، مما أدى إلى شيوع نزعات، وأفكار، وآراء، ومذاهب تركت الإنسان حائراً في مجتمع، مشدوداً إلى الإنقاذ، نظراً إلى أن بقاءه في هذه المتاهة الفكرية قد تسلخه من قيمه، وتحيله إلى آلة تدور في رحى الفراغ الوهمي، إلى لا نهاية، وحينها يصعب الانتشال من هذه الدوامة الرهيبة، ويفقد خصائصه الإنسانية، فلا يعرف من دنياه غير هذه اللذة الزمنية، والتي يخسر فيها أصالته، وكرامته، وكاضطرار الغريق الذي يحاول إنقاذ نفسه بأي وسيلة كانت فإنسان اليوم يحاول رسم آفاق الإنقاذ المستقبلية لحياته على مرسم

«المدنية»[٦٥] الحديثة، التي لا همّ لها إلا إشباع النفس الذاتي، في حين يعيش أوهاماً ويرزح في كابوس يراوح فيها بين الحياة والموت.

تعيش الشعوب أزمة حضارية خانقة، تتجاذبها التيارات المادية، التي تختزن المظهر البراق للمجتمع العصري، الذي يزن الأمور بمقاييس مادية بحتة، تلبي طموحات الإنسان المضطهد في المجتمع الغارق بالمؤثرات الحياتية، التي لا يقوى على امتلاكها سائر الأفراد، فتنقاد لها دون علم وتدبر للنتائج الخطيرة التي يقع فيها عند استحكامها وسيطرة قادتها، كما نرى اليوم ما وصلت إليه بعض الدول الشرقية من حال يرثى لها في التخلف، والاضطهاد، واستعمار الرأي، وتردي البنية التحتية، والاقتصادية، والثقافية، وغيرها، كما هو الحال في العراق اليوم، وكثير من بلدان العالم، من انحسار خطير يهدد الحضارة الإنسانية وجمود التجربة الإنسانية الرائدة نحو الفضيلة بكل مظاهرها الأخلاقية والتطور العلمي.

إن عامل العنف والإرهاب، والاضطهاد، في أحداث التغيير في بعض دول العالم الثالث، من قبل حكام الأنظمة الوضعية أكدت على فشلها، فانهارت أو في طريقها إلى الانهيار، فالتغيير الاجتماعي الحضاري، لا يمكن أن يعتمد القوة المسلحة، أو الاضطهاد بكل أنواعه، لأنه في واقعه سلب لإرادة الإنسان الحرة، التي هي الخصيصة الإلهية له، باعتباره أشرف المخلوقات، وأن بعض أنماط التغيرات الاجتماعية[٦٦]. التي حدثت في المجتمعات البشرية، كالإنقلابات العسكرية ذات الطموح الشخصي، والثورات الحزبية الضيقة التي أدت إلى كسب فئوي، رغم ادعاء القائمين بها أن أهدافهم الإصلاح لكن سرعان ما كشفت عن محتواها المتخلف، وأهدافها الذاتية، مما أدى بها إلى صراع دموي دمر الأخضر واليابس، وأحال وطننا إلى دمار، يقول مالك بن نبي[٦٧]:

«إن مشكلة كل شعب هي في جوهرها مشكلة حضارته، ولا يمكن لشعب أن يفهم، أو يحل مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانية، وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها»[٦٨]. والآية الكريمة في خطابها الصريح: **﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾** تؤكد على هذه الحقيقة، باعتبار أن «مفتاح القضية يكمن في روح الأمة»[٦٩].

إن المبدأ القرآني الذي تعبر عنه الآية المشار إليها، يجعل أسباب التغيير منوطاً بيد الأمة، فهي المالكة لتلك العملية، وهو قد أعطي القدرة الكاملة للإنسان على ممارسة إرادته بحرية وإدراك، وعزم وتصميم، فالله سبحانه حين يقر مبدأ التغيير للإنسان يكون قد هيأ كل مستلزمات الهداية له، وقد تقدمت الإشارة إلى قوله: ﴿**إنا هديناه السبيل...**﴾. وذلك بواسطة أنبيائه ورسله: ﴿**هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم يتلو عليهم آياته، ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة، وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين**﴾[٧٠]. وقال تعالى: ﴿**وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب، ومهيمناً عليه، فاحكم بينهم بما أنزل الله، ولا تتبع أهواءهم، عما جاءك من الحق، لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً...**﴾[٧١].

كما أن الإرادة الحرة الواعية لها دورها الأساس في عملية التغيير الاجتماعي، والحضاري فإن الله سبحانه حدد المطلوب للإنسان، ذلك الخط الإلهي، «إن الدين عند الله الإسلام» «ومن يبتغِ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين»[٧٢]. وهذا الدين هو الذي أقام الحضارات، وعليه بنيت وشيدت أول حضارة أقامها المجتمع الإنساني، كانت نفحة من نفحات الدين، ووحياً من وحيه... وحسبنا أن نقلب صفحات من تاريخ الحضارة الفرعونية، أو البابلية، أو الأشورية، أو اليونانية، أو الإغريقية، أو الهندية، أو الفارسية، أو الصينية، حسبنا أن نقلب صفحات من حضارة هذه الأمم في عصورنا الغابرة، فنرى وجه الدين مطبوعاً على كل شيء، أخذاً بزمام كل شيء»[٧٣].

إذن فالحرية المقرونة بالإيمان بشرائع الله - بصفتها واحدة - تساهم بشكل فعال في عملية التغيير على ضوء المعطيات السامية التي رسمها الدين، وبرهنت على ثباتها وصلاحيتها للمجتمع في كل زمان ومكان.

إن هذه الحقيقة حينما تستقر في ضمير المسلم، توضح لنا عطاء الذاتية المتفردة للشخصية الحضارية المسلمة، بإزاء كل المناهج الأرضية الأخرى، حيث يحيا الإنسان في يومه وغده مستمداً إيجابية حياته الدافعة من معين لا ينضب، ألا وهو معين الألوهية في عطائها الدائم للإنسان بوصفه مخلوقاً في حاجة دائمة إلى عناية الله، والاتصال الدائم به سبحانه.

واستقرار هذه الحقيقة في ضمير الإنسان وفي حياته، يتوقف عليه كل

شيء في أمر العقيدة، كما أنه هو الذي يمد الحياة البشرية بكافة المشاعر الأخلاقية، وبواعثها، وموازينها(٧٤).

والحضارة الحديثة لا تملك ما يملكه الدين من مقومات الاستمرارية، فلقد بدا على المجتمع الحديث التحلل من القيم الأخلاقية، كالتفكك في الأسرة، والمدرسة، والشارع، بواسطة الأعلام، بشقيه، والحرية الشخصية وكل المشجعات على الانغماس في التحرر من التقاليد، والأعراف التي تصد جماح الإنزلاق والإنحراف إلى مهاوي الابتذال في الرذيلة، مما أدت كلها إلى انعدام الروابط الاجتماعية في المجتمعات التي ابتعدت عن الدين. «كما نشاهد اليوم في تجارب التطبيق العلمي في الحضارة الغربية، التي تستخدم العطاء العلمي في ميادين الفتك والإبادة، والسيطرة الاستعمارية، دونما ارتباط أو تمسك بأي قيم دينية، أو أخلاقية حيث أن خبرة الإنسان الغربي مع الدين، لا يستطيع الإنسان أن يرقى، ويتكامل من خلالها»(٧٥).

لقد أطل الإسلام في أول شخوصه على المجتمع العربي في الجزيرة، وكان ذلك المجتمع غارقاً بأنماط من الفوضى الاجتماعية، ومثقلاً بأعباء من الزخم المادي، ولم يملك رسول الله ﷺ في دعوته الإنسانية إلا الإرادة والتصميم والصبر، وتمكن بعد جهد من تحويل المجتمع الجاهلي إلى دولة إنسانية ضمنت الحياة الكريمة للفرد، وسمو المجتمع.

الخاتمة

الإسلام محور عملية التغيير

إن الإسلام قد أحدث تغيرات نوعية في حياة المجتمع البشري وقد ارتكزت تلكم التغيرات على رؤية واضحة وإيمان بعقيدة التوحيد وتحددت من خلالها مسارات الحركة الإنسانية في إعمار الكون وإقامة الحياة ضمن محور العبودية الخالصة. وقد تمكن الإسلام أيضاً من خلال إيمان المجتمع أن يجسد روح الأخوة في العلاقات العامة ومظاهر العدالة الاجتماعية في الميدان الحضاري. ومن الطبيعي أن تنحسر مظاهر الاستغلال والتسلط بفعل القدرات الروحية التي فرضتها الرسالة السماوية وجسدتها الإرادات النبوية، فتطورت بذلك علاقة الإنسان بأخيه الإنسان وأخذت مساراً متميزاً كما تطور بناء الكيان الاجتماعي وبرزت بوضوح آثار العلاقة العمودية التي ساهمت بفاعلية كبرى في توجيه الإنسان في السيطرة على غرائزه وشهواته.

إن العلاقة العضوية التي تربط حركة الإنسان الداخلية بالواقع الاجتماعي المحيط خاضعة لإرادة الإنسان، وتحكمها القوانين والسنن الإلهية وتأخذ الطابعَ الحضاري عندما يكون الإنسان قادراً على السيطرة على نوازع النفس. ويظهر الخلل في العلاقة بين الإنسان وأخيه الإنسان عندما تسيطر نوازع النفس على حركة الإنسان، وينعكس ذلك على الوضع الاجتماعي فينتشر الظلم وتفتقد العدالة وتبدأ رحلة استغلال الفرد لأخيه.

إن المحور الأساسي في تحقيق عملية التغيير هو حجم وامتداد القيمة الأخلاقية. فمتى ما تجذرت القيمة الأخلاقية في الإنسان واتخذت مواقع ثابتة في السلوكية وامتدت بعمق لتتحرك في الاتجاه الأفقي والعمودي كان ذلك هو الضمان لاستمرار التغيير وبالتالي للحفاظ على الحضارة بوجهها

المشرق المنير. وعندما تنخفض تلك القيمة الأخلاقية في حياة الإنسان تكون بداية الانتكاسة لعملية البناء الحضاري.

لا شك أن المسلمين يواجهون تحديات كبيرة لمواصلة العملية التغييرية التي أحدثتها الرسالة الإلهية والجهود البشرية الخيرة وفي طليعتها صاحب الرسالة الخالدة وأهل البيت عليهم السلام والصحابة الأخيار. ويمكننا أن نجمل هذه التحديات إلى قسمين:

التحديات الداخلية: وتتمثل في العمل على رفع القيمة الأخلاقية للفرد المسلم بعد فترة من الجمود والاجترار في عملية لفهم الواقع وبعث روح العقيدة وتفجير الإمكانيات والطاقات الكامنة ورسم رؤية مستقبلية واضحة لحركته بناءً على رؤى تستوعب تطلعاته المشروعة. وتلغي حالة الاسترخاء واليأس.

التحديات الخارجية: وتتمثل بالتحدي الكبير الذي يواجه المسلمين على كل الأصعدة من قبل المدنية الغربية ويدفعها دفعاً للانسلاخ عن تراثها وبالتالي إماتة روح المقاومة التي تدافع بها الحضارة عن ذاتها. وبذلك تستمر عملية الذوبان في الكيان الخارجي. ومن هنا تنشأ الحاجة إلى الأمن الحضاري ويتحقق باستخدام السبل التي من شأنها أن تمنح حضارتنا أمناً واستقراراً.

إن المسلمين مدعوون اليوم إلى إعطاء الصورة المشرقة للإسلام، ودفع كل ما هو بعيد عن سمات العقلانية، والصفات الإيمانية الخلاقة، فإن الكثير من العالم ينظر للإسلام بريبة وحذر، ويحاول الابتعاد عنا للمخاطر التي يحتمل أن تناله بواسطتنا، وعلينا ونحن أصحاب رسالة الدين القيم أن نصحح النظرة القاسية عنا. بأن نجسد الإسلام الصحيح للعالم الذي يرفض كل ما يضر إنسانية الإنسان، ويؤيد كل من يعمل من أجل سعادته، وكرامته، والله من وراء القصد.

الهوامش

(١) محمد فريد وجدي ـ دائرة معارف القرن العشرين: ١٠٦/٤ طبع القاهرة ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٢٤.

(٢) سورة الشورى، آية: ١٣.

(٣) سورة الروم، آية: ٣٠.

(٤) د. محمد عبد الله دراز ـ الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان: ٢٩ طبع السعادة، القاهرة ١٩٦٩.

(٥) محمد حسين الطباطبائي ـ تفسير الميزان: ٢٠٣/١٦ طبع طهران (الطبعة الأولى).

(٦) تتفق تعريفات الشريعة في شمولها لأصول الدين، فيما يتعلق منه بالله، وصفاته، واليوم الآخر والقواعد المتعلقة بتهذيب الفرد والأسرة، والعلاقات الاجتماعية، وأحكام الأعمال. راجع ـ التشريع الإسلامي، والقيم الحضارية (بحث) منشور في كتاب «الدين والتدافع الحضاري» ٧٦ إصدار مجلة رسالة الجهاد ـ طبع مالطا ١٩٨٨.

(٧) الطباطبائي ـ تفسير الميزان: ٢٨/١٨ ـ ٢٩.

(٨) دراز ـ المصدر المتقدم ٢٩ نقلاً عن الأب شاتل في كتابه «قانون الإنسانية».

(٩) المعجم الفلسفي ـ ٧٣ إصدار مجمع اللغة العربية ـ القاهرة ١٩٧٩

(١٠) د. حسين مؤنس ـ الحضارة: ١٣ إصدار عالم المعرفة ـ الكويت ١٩٧٨.

(١١) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون من أسرة أندلسية، نزحت من الأندلس إلى تونس، يعد من أعلام القرن السابع الهجري، واعتبر أول عالم اجتماع عربي. له مؤلفات عديدة أهمها كتابه التاريخي (العبر، وديوان المبتدأ والخبر) راجع ترجمته في: الزركلي ـ الأعلام؛ ٣ ـ ٣٣٠ طبع دار العلم للملايين ـ بيروت ١٩٦٨.

(١٢) المقصود بمقدمته: مقدمة تاريخ ابن خلدون المسمى (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم، والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر).

(١٣) مقدمة ابن خلدون: راجع الباب الأول من الكتاب الأول في (العمران البشري).

(١٤) سليمان الخطيب ـ أسس مفهوم الحضارة في الإسلام: ٢٥ طبع الزهراء للإعلام العربي ـ القاهرة ١٩٨٦ (رسالة ماجستير). وقال د. عبد الباسط عبد المعطي في كتابه (اتجاهات نظرية في علم الاجتماع ٧٩ إصدار عالم المعرفة الكويت ١٩٨١):
«يعد ابن خلدون أول من نادى بضرورة إنشاء علم (العمران البشري) وهذا العمران يعني لديه الاجتماع الإنساني وظاهراته. وهو يصوغ موضوع هذا العلم من خلال قوله: إن الاجتماع الإنساني ضروري ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم: الانسان مدني بالطبع، أي لا بد له من الإجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم، وهو معنى العمران». لزيادة الاطلاع راجع ابن خلدون: المقدمة: ص ٤١، طبع مصطفى محمد، القاهرة.

(١٥) سورة الأعراف الآية ١٦٣.

(١٦) مرتضى الزبيدي ـ تاج العروس: مادة (حضر).
(١٧) الدين والتدافع الحضاري: ٨٣ عن د. محمد البهي ـ الدين والحضارة الإنسانية.
(١٨) التشريع الإسلامي والقيم الحضارية ـ الدين والتدافع الحضاري: ٨٣ عن د. محمد محمد حسن ـ الإسلام والحضارة الغربية.
(١٩) د. مؤنس ـ المصدر السابق: ١٣ ـ ١٤.
(٢٠) راجع: ابن منظور ـ لسان العرب، والزبيدي ـ تاج العروس، والجوهري ـ الصحاح في اللغة: مادة (رود).
(٢١) سورة الأحزاب ـ آية (١٧) ومثلها آيتان كريمتان: قوله تعالى: ﴿**إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون**﴾ (يس ـ آية (٨٢)) وقوله تعالى: ﴿**إنما قولنا لشيء إذا أردناه...**﴾ (النحل ـ آية (٤٠)).
(٢٢) محمود بن أحمد العيني. عمدة القاريء شرح صحيح البخاري: ١٤٩/٢٥ طبع القاهرة، وفي رواية أخرى أنه قال (ص): «إن الشيطان يريد ابن آدم بكل ريدة». أي بكل مطلب ومراد. و«الريدة» الاسم من الإرادة. راجع: (مبارك بن محمد الجزري، ابن الأثير ـ النهاية في غريب الحديث: ٢٨٨/٢ طبع عيسى البابي ـ القاهرة).
(٢٣) سنن الترمذي ـ باب ما جاء في الصبر على البلاء حديث ٢٣٩٦.
(٢٤) مبارك بن محمد الجزري، المعروف بابن الأثير ـ نهاية في غريب الحديث: ٢٨٨/٢.
(٢٥) محمد بحر العلوم ـ عيوب الإرادة في الشريعة الإسلامية: ٢٨ طبع دار الزهراء للطباعة ـ بيروت: ١٩٨٤.
(٢٦) سورة الإنسان ـ آية (٢) وقد ورد لفظ الإنسان في كثير من الآيات الكريمة، راجع الإسراء ـ ١٣، ١٨ وغيرها.
(٢٧) د. خليل الجر ـ لاروس، المعجم العربي الحديث: مادة (فرد) ص٩٠٢.
(٢٨) د. حسن سعفان ـ أسس علم الاجتماع: ١٢٨ نقله السيد محمد حسين فضل الله ـ الإسلام ومنطق القوة: ٩٨ طبع دار التعارف للمطبوعات بيروت: ١٩٨٧، وراجع لزيادة الاطلاع: مرتضى المطهري ـ المجتمع والتاريخ: ١٩ ـ ٢٧ ترجمة مرتضى الحسيني طبع وزارة الإرشاد الإسلامي طهران ١٩٧٩.
(٢٩) د. حسين عبد الحميد أحمد رشوان ـ ميادين علم الاجتماع ومناهج البحث العلمي: ٣ طبع المكتب الجامعي الحديث الإسكندرية ١٩٨٩.
(٣٠) د. رشوان ـ المصدر السابق: ٧.
(٣١) مراد وهبة، يوسف كرم، يوسف شلاله ـ المعجم الفلسفي: ٥٨ طبع دار الثقافة ـ القاهرة: ١٩٧١ نقلاً عن التعريفات للجرجاني.
(٣٢) سورة الرعد، آية: ١١.
(٣٣) د. سناء الخولي ـ مدخل إلى علم الاجتماع: ٢٥٣ طبع دار المعرفة الاجتماعية/ مصر ١٩٧٨.
(٣٤) مفهوم القيم: لغة ـ قيمة الشيء قدره. وقيمة المتاع ثمنه. ومن الأقوال المأثورة: «قيمة المرء ما يتقنه».
وتطلق القيمة على كل شيء جدير باهتمام الإنسان وعنايته.

وقيمة الشيء من الناحية الذاتية، هي الصفة التي تجعله مرغوباً فيه عند شخص، أو فريق من الناس..

وقيمة الشيء من الناحية الموضوعية يطلق لفظ القيمة على ما يتميز به الشيء من صفات ومزايا تجعله جديراً بالتقدير. قل ذلك التقدير أو كثر.

وتكون القيمة مطلقة، إذا كان الشيء مستحقاً التقدير بذاته، كالخير، والحق، والجمال.

وتكون القيمة إضافية، إذا كان الشيء مستحقاً للتقدير من أجل غرض معين، كالوسائل التعليمية، والوثائق الأثرية.

وفي علم الأخلاق يطلق لفظ القيمة على ما يدل عليه لفظ «الخير» بمعنى أن تكون قيمة الفعل تابعة لما يتضمنه من خيرية. وتكون قيمة الفعل أكبر، كلما كانت المطابقة بين الفعل والصورة الغائية للخير أكمل.

والصورة الذهنية الغائية تسمى بالقيم المثالية النموذجية. وتلك الصورة هي الأصل الذي تبنى عليه أحكام القيم الإنشائية التي تأمر بفعل ما يوافقها، وتعتبره شيئاً مرضياً، وتأمر بترك ما يخالفها باعتباره منافياً، وغير مرغوب فيه..

إذاً فالقيم الحضارية، هي تلك المثل الروحية، والعقلية، والاجتماعية، والإنسانية والأخلاقية الجديرة باهتمام الإنسان وعنايته لمالها من مزايا تجعلها تحظى بالتقدير، وترتبط القيم بالحضارة ارتباطاً وثيقاً».

لزيادة الاطلاع، يراجع د. جميل صليبا ـ المعجم الفلسفي، مادة (قيم) طبع دار الكتاب اللبناني ـ بيروت/ ١٩٧٣، والدين والتدافع الحضاري ـ التشريع الإسلامي، والقيم الحضارية (المصدر سابق) ٨٢ ـ ٨٣.

(٣٥) د. زيدان عبد الباقي ـ علم الاجتماع الحضري ٥٨ إصدار جامعة الأزهر ـ مكتبة القاهرة ١٩٧٤.

(٣٦) مصطفى الحاج علي ـ المقوم الجوهري للحضارة (بحث منشور في مجلة المنطلق البيروتية: ص ١٤ ـ عدد ٦٢ السنة ١٩٩٠) نقلاً عن ألبرت اشيفتسر ـ فلسفة الحضارة ـ ترجمة عبد الرحمن بدوي.

(٣٧) حسن جابر ـ نظرة في مسار المخططين الإسلامي والغربي (بحث منشور في مجلة المنطلق البيروتية: ص ٢٩ ـ عدد ٦٢ السنة ١٩٩٠) نقلاً عن معن زيادة ـ معالم على طريق التحديث الفكر العربي: ٤٥ إصدار عالم المعرفة العدد ١١٥ الكويت سنة ١٩٨٧).

(٣٨) مصطفى الحاج علي ـ البحث المشار إليه أعلاه. نفس المجلة والصفحة.

(٣٩) عبد الكريم الخطيب ـ قضية الألوهية بين الفلسفة والدين: ٩ طبع دار الفكر ـ القاهرة ١٩٦٢.

(٤٠) سليمان الخطيب ـ المصدر السابق ٨١ عن مالك بن نبي ـ الظاهرة القرآنية ٦٨.

(٤١) محمد قطب ـ الإنسان بين المادية والإسلام: ١٣٧ طبع عيسى البابي القاهرة ١٩٦٠.

(٤٢) محمد الري شهري ـ ميزان الحكمة: ٣ ـ ١٤٩ طبع طهران نقلاً عن المتقي الهندي ـ كنز العمال.

(٤٣) محمد قطب ـ المصدر السابق ١٣٨.

(٤٤) محمد بحر العلوم ـ المصدر السابق ٢٤ ـ ٢٥.

(٤٥) سورة البقرة، آية: ٢٥٦.
(٤٦) د. سناء الخولي ـ المصدر السابق ٢٤٣ ـ ٢٤٤.
(٤٧) سورة البقرة، آية: ٣٠.
(٤٨) سليمان الخطيب ـ المصدر السابق ١٧٥.
(٤٩) سورة الإنسان، آية: ٣.
(٥٠) د. فهمي جدعان ـ أسس التقدم عند مفكري الإسلام: ٤٦٠ طبع دار الشروق ـ عمان ١٩٨٨.
(٥١) د. جدعان ـ المصدر المتقدم ٤٦٠.
(٥٢) سورة العلق، آية: ٥.
(٥٣) د. جدعان ـ المصدر السابق ٥٦٩.
(٥٤) الشهيد السيد الصدر ـ السنن التاريخية ص ٨٧ و١٢٢ ـ ١٢٣ طبع دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت ١٤١٠.
(٥٥) تذكر مصادر علم الاجتماع عوامل متعددة لعملية التغيير للإطلاع راجع د. الفاروق زكي يونس ـ الخدمة الاجتماعية، والتغيير الإجماعي: ٣٦٢ الفصل الحادي عشر (نظريات التغيير الاجتماعي).
(٥٦) د. رشوان ـ المصدر السابق ٧.
(٥٧) محمود شلتوت ـ من توجيهات الإسلام ٤٢ طبع دار القلم/ القاهرة ١٩٦٦.
(٥٨) د. رشوان ـ المصدر السابق ٦٢.
(٥٩) د. الفاروق ـ المصدر السابق ٣٥٧ ـ ٣٥٨ طبع عالم الكتب القاهرة ١٩٧٨.
(٦٠) د. الفاروق ـ المصدر السابق ٣٦٦.
(٦١) د. الفاروق ـ المصدر المتقدم ٣٦٨.
(٦٢) د. رشوان ـ المصدر السابق ٦٠.
(٦٣) الشهيد الصدر ـ المصدر المتقدم ١٠٦.
(٦٤) ري شهري ـ المصدر المتقدم ٢ ـ ١٤٠ وبهذا المعنى عدة روايات راجعها في نفس المصدر والجزء والصفحة.
(٦٥) للاطلاع على جدلية التمدن والتقدم، وموقف الإسلام منها د. جدعان ـ المصدر المتقدم ٤٠٢ ـ ٤١٥.
(٦٦) راجع عن أنماط التغيير الاجتماعي ـ د. زيدان ـ علم الاجتماع الحضري ٧١ ـ ٧٢.
(٦٧) مالك بن نبي، مفكر إسلامي جزائري، ولد عام ١٣٢٣هـ ١٩٠٥م في قسنطينة الجزائر أتم دراسته إلى الثانوية فيها، والعالية في باريس، درس الهندسة الكهربائية، وحصل على دبلومها، عاش مناضلاً من أجل إحياء «قومية إسلامية»، وبعد استقلال الجزائر شغل منصب مدير التعليم العالي، وكتب مقالات كثيرة، وأصدر عدة مؤلفات، توفي عام ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٣م مراجع عنه: د. جدعان المصدر السابق ٦٠٣ ـ ٦٠٤ وسليمان الخطيب ـ المصدر السابق ١٤.
(٦٨) مالك بن نبي ـ شروط النهضة ٢٠ ترجمة عبد الصبور شاهين، وعمر كامل/ طبع دار العروبة القاهرة ـ ١٩٦١.

(٦٩) د. جدعان ـ المصدر السابق ٤١٧.
(٧٠) سورة الجمعة، آية: ٢.
(٧١) سورة المائدة، آية: ٤٨.
(٧٢) سورة آل عمران، آية: ٨٥.
(٧٣) عبد الكريم الخطيب ـ المصدر المتقدم ٩ ـ ١٠.
(٧٤) سيد قطب ـ خصائص التصور الإسلامي ومقوماته ١٧٥ طبع دار الشروق ـ بيروت ١٣٩٨.
(٧٥) سليمان الخطيب ـ المصدر ٧٧.

إدارة منشآت الأعمال من منظور إسلامي

الدكتور كاظم جواد شبر

١ ـ توطئة:

١ ـ ١ الأهمية المعاصرة لمنشأة الأعمال:

تكتسب منشأة الأعمال أهميّتها المعاصرة من كونها الخلية الرئيسية لتكوين الثروة في المجتمع ولتحقيق النمو الاقتصادي الذي تنشده المجتمعات كافة. فمنشأة الأعمال هي نواة الحركة الاقتصادية داخل أية بيئة إجتماعية مهما اختلفت طبيعة النشاط الذي تمارسه هذه المنشأة، إذ قد يكون هذا في أي من حقول الصناعة التحويلية أو الزراعة أو الاستخراج أو النقل أو الاتّصالات أو التجارة أو غير ذلك.

وبالإِضافة إلى اختلاف النشاط العام، فإن منشآت الأعمال تختلف في حجمها، مهما كان المعيار المستخدم لقياس الحجم. فبعض هذه المنشآت يستخدم عدداً محدوداً جداً من الأشخاص وربّما يتولّى شخص واحد إنجاز جميع الأنشطة، أو قد يعمل لدى المنشأة الواحدة مئات أو آلاف من الأشخاص. وهكذا تختلف قيمة الموجودات العائدة للمنشأة وقيمة مبيعاتها وعدد الأسواق التي تعمل فيها وحصصها النسبية من هذه الأسواق. والمؤكّد أن تقدُّم ورفاه أي مجتمع يعتمد اعتماداً رئيسياً على نجاح منشآت الأعمال فيه والمستوى العام لكفاءتها التشغيلية، إذ كلّما اتّسمت هذه المنشآت بدرجة أعلى من الكفاءة ساهم ذلك في رقي المجتمع وتقدُّمه إلى حدود أعلى. هذا على فرض ثبات العوامل الأخرى، التي تشمل توفُّر الثروات الطبيعية لدى المجتمع، ومستويات الثقافة،

والتطوُّر المهني عند إبنائه، والموقع الجغرافي للبلد، وعدد نفوسه، وغيرها من العوامل ذات الصلة.

وقد أثبتت البحوث العديدة التي أنجزت في شتى أقطار العالم أهمية الجوانب الإجتماعية والنفسية والروحية في تعظيم عطاء منشآت الأعمال وازدهار المجتمعات الإنسانية. فالاستقرار النفسي لدى الأفراد واكتفاؤهم الروحي، النابعين من علاقات إجتماعية طيبة مع وضوح الفلسفة الدينية، يساعدان بقوة في تصعيد الإنتاجية الكمية والنوعية، الأمر الذي يدفع نحو الأعلى مستويات الأداء لدى منشآت الأعمال.

١ ـ ٢ مفهم حضارة الأعمال:

لا بدّ لأي مجتمع من تطوير حضارة أعمال خاصة به تكون مستمدة من تركيبته العامة وخصائصه الرئيسية. فحضارة الأعمال لأي شعب هي جزء لا يتجزّأ من مجمل الحضارة القائمة لذلك الشعب، رغم أن الاثنين خاضعان للتغير والتعديل مع مرور الزمن من جراء فعل عوامل مهمة تؤثّر أثرها في هذا السياق.

غير أن حضارة الأعمال في أي بلد أو إقليم لها درجة من الخصوصية، وهي في الغالب تحمل سمات معيّنة. فهي من جهة ترتبط مع الحضارة العامة للبلد أو المجتمع المعني وتعتبر جزءاً منها، إلاّ أن ضرورات تحقيق أعلى درجة ممكنة من الكفاءة غالباً ما تتطلّب حيثيات معينة أو عناصر خاصة، ممّا يعني إدخال هذه الحيثيات أو العناصر. هذا بالإضافة إلى أن منشآت الأعمال تتعامل على نحو مكثّف مع منشآت أجنبية ولا بدّ أن تتأثر بها.

ومفهوم «حضارة الأعمال» يعد نسيجاً ملموساً من المفاهيم والعلاقات الشخصية والممارسات التطبيقية التي قد تنص عليها القوانين والأنظمة والقرارات المكتوبة أو لا تنص. ولا شك في أن أحد مقاييس التقدُّم الاقتصادي لأي مجتمع هو مدى تطور حضارة الأعمال الخاصة به وتبلورها على نحو واضح وفعّال في أنماط تساهم في خدمة أغراض المنشآت صاحبة العلاقة والاقتصاد الكلي أيضاً.

وهنا تجدر الإشارة إلى البعض من العناصر العديدة التي تتكوّن منها حضارة الأعمال، منها الصلاحيات التي يتمتّع بها المدير التنفيذي، وعدد أعضاء مجلس الإدارة، وطبيعة العلاقة بين مالكي المنشأة ومجلس الإدارة، والأسلوب المعتمد لاتّخاذ القرارات العليا. كما تمتد جوانب حضارة الأعمال للتأثير على كيفية انتقاء أعضاء الفريق الإداري الأعلى، والطرق المتّبعة في الإعلان، ومدى دعم المنشأة للقضايا لخيرية، والأساليب المعتمدة لتدبير التمويلات الضرورية.

١ ـ ٣ الحضارة على صعيد المنشأة:

أما «الحضارة على صعيد المنشأة» الواحدة فيقصد بها النسيج الكامل للعلاقات الشخصية، سواء ما كان منها رسمياً أو مكتوباً أو غير رسمي وغير مكتوب. فهنا، تظهر خصوصية كل منشأة المستمدة من طبيعة أنشطتها وتاريخها، وعدد العاملين فيها، ومؤهلات كل منهم وغير ذلك من الاعتبارات.

غير أن الحضارة الخاصة لأيّة منشأة أعمال لا بدّ أن تنبع من المجتمع الذي تتواجد فيه والبيئة المحيطة بها، ذلك أن المنشأة تتأثر بقوة بالمجتمع الأوسع، مثلما هي تؤثّر في هذا المجتمع إلى حد معيّن. وبشكل عام، فإن الحضارة الخاصة لأيّة منشأة تتراكم على مر السنين من جراء تبلور مفاهيم أساسية، وأساليب للعمل ولاتّخاذ القرارات، مثلما تتأثّر هذه الحضارة بالصعوبات التي جابهت المنشأة عبر مراحل تطوّرها، ودور وكفاءات الأشخاص المشتغلين فيها والتفاعل المتواصل فيما بينهم.

فحضارة الأعمال في أي مجتمع هي فرع مشتق من الإطار الحضاري العام لذلك المجتمع، كما أن حضارة أيّة منشأة أعمال تنبع من منهل حضارة الأعمال لذلك المجتمع. فمثلاً، غالباً ما تحسم مسألة المركزية في اتّخاذ القرارات بالاستناد إلى حضارة الأعمال السائدة، كذا هو الحال بشأن مسائل عديدة أخرى كالصلاحيات الممنوحة لشاغلي المراكز والمديات الزمنية التي تعد لها الخطط ومقدار التعاون مع منشآت الأعمال الأخرى ودرجة التوسّع لجهة حجم المنشأة ومدى تطوير المنشأة لمنتجاتها أو خدماتها.

٢ ـ الحضارة الإسلامية ومنشأة الأعمال:

٢ ـ ١ خصائص حضارة الأعمال الأسلامية:

إن جوهر حضارة الأعمال الإسلامية هو أن جميع عناصرها لا تتضارب مع الشريعة السمحاء، بل تتناغم مع هذه المبادىء وتراعيها إلى أبعد الدرجات المستطاعة. فهذا واضح تمام الوضوح في ضرورة تجنُّب المحرّمات كالقمار أو المسكّرات أو الكذب والتحايل في المعاملات التجارية.

ولا يتوقّف الأمر عند تجنّب المعلومات والابتعاد عنها، إنّما يمتد كذلك إلى تبنّي الأمور المستحبة وتحاشي المكروهات قدر المستطاع. وبشكل عام يمكن القول أن أسس الإدارة الحديثة تتناغم على نحو ساطع مع الشريعة السمحاء، الأمر الذي يعزّز لدى المسلمين مكانة دينهم وعمق التشريع الإِلهي وصلاحيّته لجميع الأطوار والمراحل.

غير أن مصيبة المسلمين الكبرى هي جهلهم بدينهم وابتعادهم عن جوهره على صعيد الممارسة التطبيقية والمعاملات اليومية. ولكل هذا فقد آن الأوان لأن يعيد المسلمون اكتشاف ما ينطوي عليه دينهم الواسع والشامل من عناصر تمكّنهم من بلوغ درجات شاهقة من العلو في ميادين العمل والإنتاج كافة، رغم أن ذلك يتطلّب أيضاً حنكة وعمقاً وصبراً من جانب عموم المسلمين، خصوصاً من زعمائهم في الميادين الروحية والمال والتجارة والتعاون الاجتماعي.

فالإسلام يحول دون هدر الثروات والطاقات عن طريق تحريم بعض الأنشطة غير المنتجة والضارة كالقمار والمسكّرات، حيث يساهم ذلك في تخصيص الموارد نحو النشاطات المنتجة والمثمرة خيراً للمجتمع. كما أن إصرار الإسلام على التشاور والتسامح ورعاية الضعيف وإعطاء كل ذي حقٍ حقه يساعد ويدعم باتّجاه قيام كيانات إجتماعية متماسكة ومنسجمة مع ذاتها، مع بلورة علاقات شخصية طيبة ومستقرة بين أفراد المجتمع الواحد.

ولكل ذلك فإن التطبيق العقلاني للمبادىء الإسلامية على صعيد منشآت الأعمال هو لخير هذه المنشآت ويدعم ازدهارها وثباتها وتحقيق

المزيد من الأرباح لصالحها. وفي الوقت نفسه، هناك منافع مهمة للمشتغلين عن طريق تهيئة الرفاه والاستقرار لهم، مثلما يساهم ذلك في رقي المجتمع بأسره، فضلاً عن المثوبات في الحياة الآخرة.

٢ ـ ٢ تحديد الأهداف ورسم الاستراتيجيات:

إن حضارة الأعمال الأسلامية يجب أن تنعكس على صعيد المنشأة الواحدة من خلال تعيين أهدافها العليا والفرعية ورسم استراتيجيّاتها العامة والتخصصية. فالأهداف العلبا غالباً ما تتناول مسألة الأرباح المراد تحقيقها على مديات مختلفة، مثلما قد تتطرّق إلى المبيعات أو النمو أو الحصص السوقية.

أما الاستراتيجيات فتوضع لبيان الأطر أو المسالك العامة لبلوغ الأهداف المنشودة، أي أن الاستراتيجيات توضح الأساليب المراد اعتمادها لتحقيق الأهداف. ويمكن الحديث عن الاستراتيجيات على صعيد المنشأة الواحدة، مثلما يمكن تناول الاستراتيجيات على الأصعدة المتخصّصة كالتسويق والتمويل والإنتاج والعلاقات العامة داخل المنشأة الواحدة.

ولا شك في أن إدارة المنشأة حينما تتبنّى الحضارة الإسلامية، فهي تعمد كذلك إلى تعيين أهداف ورسم استراتيجيات من منطلقات إسلامية. فأيّة حضارة تستند إلى مفاهيم أساسية، والواضح أن أي مفهوم ضار للمجتمع لا يمكن أن ينسجم مع الإسلام.

فمثلاً، كثيراً ما تعمد منشآت الأعمال في العالم الغربي لإعداد استراتيجيات تبغي تحطيم المنشآت المنافسة وفشلها حتى يخلو السوق للمنشأة الأولى، التي تصبح لديها حينئذٍ قدرات إحتكارية تمكّنها من تقليل الناتج وتصعيد الأسعار لغرض تعظيم الأرباح. فهنا تقوم المنشأة بخفض أسعارها وتعظيم الترويج أثناء الأمد القصير من أجل كسب موقع إحتكاري على المدى المتوسط أو الطويل.

ففي الوقت الذي يبيح الإسلام لمنشآت الأعمال أن تتنافس فيما بينها، فهو لا يسمح لاعتماد أساليب خادعة أو ملتوية لإلحاق الضرر بالآخرين وبالمجتمع بأسره. والواضح أن مثل هذه الأضرار تعرقل النمو والتقدُّم

البشري بكامله، وقد جعل الإسلام الإنسان رقيباً على نفسه قبل أن يراقبه الآخرون ليضبطوا تصرُّفاته ويحدوه عن الانزلاق والإساءة.

٢ ـ ٣ إعداد الخطط والبرامج:

ويأتي إعداد الخطط والبرامج على صعيد أكثر تفصيلاً، فكما أن الاستراتيجيات تشتق من الأهداف، فأن الخطط والبرامج تفصل الكيفيات التي يراد عن طريقها تنفيذ الاستراتيجيات. فمثلاً قد توضع خطة لدخول سوق قطري جديد، أو خطة لتصميم وطرح منتوج جديد، كما أن إعداد ميزانية لفترة مقبلة هو أيضاً بمثابة خطة أو برنامج لفترة قادمة.

وكما أن الحضارة الأسلامية إن وجدت حقاً تؤثّر أثرها على الأهداف والاستراتيجيات، فهي لا بدّ أن تنعكس كذلك على الخطط والبرامج. فالمبادىء الإسلامية تطبع العلاقات الداخلية ضمن المنشأة، مثلما تقولب وتصيغ علاقات المنشأة الخارجية مع الزبائن والمجهزين والمجتمع المحلي والحكومة.

فعلى الصعيد الداخلي، تبرز المعاملات المتشرّبة بروح الإسلام بطرق عديدة، منها التشاور الحقيقي بين الأفراد والدقّة في إنجاز الأعمال والحرص على عدم إضاعة الوقت والسعي الدؤوب لضبط التلف ومنع التبذير وتحديد الأجور والمرتّبات على نحو عادل. وعلى الصعيد الخارجي، فإن المنشأة الأسلامية بمعناها العميق تأخذ جميع معاملاتها وعلاقاتها بجد، وتنظر إلى المستقبل البعيد، وتحرص تماماً على بناء علاقات تتّسم بالثقة العالية وتحقّق مصالحاً متبادلة للجانبين.

وفي هذا السياق، فإن ما يدعو له الإسلام لا يتناقض مع الإدارة العلمية والعصرية التي تميّز منشآت الأعمال الناجحة. فمثل هذه المنشآت تنظر باعتزاز بالغ اتّجاه زبائنها ومجهّزيها وبقية الجهات الخارجية المتعاملة معها، حيث تعتبر هذه الجهات المصدر المباشر لمبيعاتها وأرباحها. ومن هذا المنطلق، فإن هناك جهداً مكثّفاً لبناء الثقة المتبادلة ولإرساء التعاون على أسس متينة وطويلة المدى من خلال نبذ الغش وتجنُّب الاستغلال وتقديم ما يريده الزبون وإعانة المجتمع المحلي والمساهمة في تحقيق الصالح العام.

٣ ـ بلورة أنشطة الأعمال ضمن إطار إسلامي:

تمارس منشآت الأعمال بعض الأنشطة الأساسية من أجل بلوغ أهدافها العليا وتحقيق استراتيجياتها المرسومة. فعلى الرغم من بعض الاختلاف في تفاصيل هذه الأنشطة تبعاً لدور المنشأة ضمن الاقتصاد الوطني (أو العالمي)، فإن هناك اتّفاقاً عاماً على إطار هذه الأنشطة وتصنيفها من حيث تقسيمها النوعي.

٣ ـ ١ الإنتاج:

فأوّل هذه الأنشطة أو الوظائف هو النشاط الإنتاجي، سواء كانت المنشأة تصنع سلعة أو تستخرج من الأرض مادة خاماً أو معدناً معيّناً، أو إذا كانت المنشأة تقدّم خدمة أو تقوم بعمل تجاري بحت. ولذلك فإن الإنتاج بمعناه الواسع يشمل السلع والخدمات على اختلاف أنواعها.

وهنا حدّد الإسلام بعض السلع والخدمات التي لا يجوز إنتاجها أو التعامل بها تجارياً من قريب أو بعيد، منها المنتجات المسكّرة ولحوم بعض الحيوانات وخدمات المقامرة والدعارة. ولهذا فمن الواضح أن أيّة منشأة تريد العمل بموجب بنود الشريعة لا بدّ لها أن تتجنّب هذه المحرّمات وتبتعد عنها.

وإذا نظرنا بإمعان إلى السلع والخدمات المحرّمة (مع المستلزمات الداخلة فيها) نجد أن إطارها ليس محدوداً. فاللحوم المحرّمة أو التي لم تذبح ذبحاً شرعياً بالإضافة إلى المسكّرات والقمار والفواحش والممارسات المحرّمة الأخرى، حينما تجمع بكاملها نجد أنها تكون حصة غير قليلة من الإنتاج الكلي في البلدان الغربية، بل وحتى في معظم البلدان المسلمة.

فالمنشأة الإسلامية يجب عليها تجنُّب جميع هذه السلع أو الخدمات والابتعاد عنها كلياً. فمن المحرّم عليها إنتاج أو تقديم هذه السلع أو الخدمات، مثلما يجب عليها الامتناع عن تقديم أيّة تسهيلات أو ترويجات أو مساهمات تصب في مجمل الأنشطة المرتبطة بإنتاجها أو تسويقها.

٣ ـ ٢ التسويق:

ثم هناك النشاط الرئيسي الثاني، وهو التسويق، الذي يتضمن معناه

العلمي عناصر عدة، ابرزها التسعير والخزن والتوزيع وابحاث السوق والعمل على تكييف السلع بموجب رغبات الزبائن والإعلان ووسائل الترويج الأخرى. وفي هذا الحقل أيضاً، هناك مبادىء إسلامية مهمة تؤثر أثرها الواسع والقوي في قولبة العناصر العديدة التي تُكَون بمجملها جوهر النشاط التسويقي.

فالإعلان مثلاً يجب أن لا يتضمن رياءً أو تحريفاً أو مبالغة، مثلما يجب أن لا ينطوي على أساليب محرّمة لحمل الجمهور على الشراء من قبيل استخدام المسكّرات أو الخلاعة الجنسية. كما أن التعامل مع الزبائن يجب أن يتّسم بالصدق والإنصاف، كما يجب تسعير السلع والخدمات بموجب معايير موضوعية وموحّدة دون التمييز بين زبون وآخر.

كما أن اندفاع الجهاز التسويقي في المنشأة لتلبية رغبات الزبائن فيما يتعلّق بالمواصفات والنوعية وأوقات السلعة وأماكنها يصبّ في مجمل العمل الهادف لتطوير المنشأة ولخدمة المجتمع الواسع أيضاً. والمنشأة الإسلامية تحرص من خلال نشاطها التسويقي لبناء علاقات ثقة طويلة الأمد مع زبائنها، حيث تسعى من جانبها لتقديم قيمة عالية لقاء السعر الذي يدفعه المشتري، الأمر الذي يوطّد العلاقة ويخدم قضية التقدُّم الاقتصادي بشكل عام.

٣ ـ ٣ التمويل:

ويعتبر التمويل النشاط الرئيسي الثالث لمنشأة الأعمال، وهو يتكوّن أساساً من ثلاثة جوانب. فالجانب الأول هو تدبير الأموال اللازمة للمنشأة، بينما الثاني توزيع المال المتاح على الأغراض المطلوبة، والثالث تسجيل الصرف وإعداد الموازنات والحسابات النهائية. وهنا كذلك، قدّم الإسلام بعض الأسس المهمة، أوّلها أنه حرّم الربا وشجّع على التكافل والتعاون والعمل المشترك المثمر.

فعوضاً عن الربا، أباحت الشريعة الإسلامية بعض الوسائل الفاعلة، منها مبدأ المشاركة، الذي يقصد به مشاركة مجموعة من الأشخاص أو المؤسسّات في تهيئة رأس المال المطلوب للمنشأة ككل أم لمشروع معيّن.

ثم هناك طريقة المضاربة، التي يقصد بها أن صاحب المال يسلّمه إلى المنشأة لاستثماره في المجالات المباحة شرعاً لتكون المنشأة بذلك وكيلاً عن صاحب المال. وتتقاضى المنشأة هنا حصة من الربح المتحقق بموجب اتّفاق يبرم بين الطرفين حول مقدار هذه الحصة.

أما المبدأ الثالث المسموح شرعاً فهو المرابحة، التي يقصد بها أن المموّل يشتري السلعة المطلوبة ويبيعها بسعر أعلى إلى المنشأة التي تطلبها، إلاّ أن هذه الأخيرة تدفع الثمن بموجب جدول زمني في المستقبل. وغالباً ما تصلح هذه الطريقة حينما تشتري المنشأة سلعة كبيرة أو ثمينة كأن تكون معدّات إنتاجية أو طائرات أو بناية.

وهناك أيضاً أسلوب التأجير، الذي يعني أن صاحب المال يشتري السلعة ثم يؤجّرها بموجب سعر وشروط يتّفق عليها إلى المنشأة التي تتطلّبها. وهنا يكون من الضروري أن يتفاهم الطرفان على أمور عدّة، منها الصيانة، وإمكانات زيادة أو خفض الإيجار في المستقبل وكيفية إتمام ذلك بشكل مرض، ومسؤولية المؤجّر إزاء أي خلل أو ضرر يحدث للسلعة. كما أن شروط التأجير تنص أحياناً على تحويل ملكيّتها عند نهاية المدّة إلى المستأجر.

٣ ـ ٤ شؤون الأفراد:

وتعد شؤون الأفراد النشاط الرئيسي الرابع لمنشأة الأعمال المعاصرة، حيث يشمل هذا النشاط تحديد الاحتياجات العددية والنوعية للمشتغلين، وتدبير هذه الاحتياجات بمختلف السبل الممكنة والقانونية. هذا بالإضافة إلى تعيين أجور العاملين والإشراف على أعمالهم وتوجيههم وتطوير قدراتهم وتهيئة الخدمات والرعاية لهم.

وقد وضع الإسلام جملة من الأسس ذات الصلة في هذا الحقل. فبعض هذه الأسس يتّصل بتحديد المكافآت المالية وعدالتها، بينما يمتد البعض الآخر إلى مسائل أخرى، لا سيما التعامل بإنصاف معهم وتنمية قدراتهم وإرشادهم من النواحي المهنية والإجتماعية والنفسية.

ولا شك في أن إدارة شؤون الأفراد تتداخل بقوة مع وظائف المنشأة

الأخرى من إنتاج وتسويق ومالية وغيرها، لأن المهام المتّصلة بالأفراد تطبع بشدّة مستوى الأداء في تلك الوظائف. فالانتقاء السديد للأفراد وحسن تدريبهم وتحفيزهم الفاعل، كل هذه أمور لها وقعها الإيجابي في تحقيق الاستراتيجيات والخطط في ميادين الإنتاج والمال والتسويق.

ومن هنا نفهم اهتمام الإِسلام القوي بالجانب البشري وحرصه المشهود في كسب ولاء المشتغلين وتحفيزهم نحو أداء أفضل. ومرة أخرى وضع الإِسلام إطاراً عاماً للتصرُّف في هذا الشأن، فضلاً عن أنه ركّز على القناعة الشخصية ورادع الضمير الإِنساني عن طريق التركيز على إثابة العمل الخير ورضاء الباري عزّ وجلّ والتعامل مع البشر برفق بالغ.

٣ ـ ٥ وظائف أخرى:

إن أيّة وظيفة تبرز بقوة كنشاط رئيسي بسبب طبيعة أعمال المنشأة والبيئة المحيطة بها لا بدّ أن يفرد لها قسم مستقل للاضطلاع بها. ولهذا نجد في حالات غير قليلة أن هناك دائرة رئيسية للعلاقات العامة أو للشراء أو للهندسة أو للنقل وهكذا.

ومهما تكن طبيعة هذه الوظائف الأخرى، فإن أنجازها على نحو منسجم مع الإِطار الإِسلامي يعد ركناً رئيسياً من أركان المنشأة الإِسلامية. فمن جهة هناك الأمور المحرّمة والمكروهة بموجب ما ورد في كتاب الله وسيرة النبي وآله الأطهار والاستنباطات المنطقية للأحكام الفقهية، ثم هناك النص الرئيسي على أن يحكّم المرء عقله ويتجنّب كل ما هو مخالف لما يمليه عليه العقل والضمير، مع التذكُّر الدائم لمثوبة الجنة وعقاب النار في الحياة الآخرة.

٤ ـ التحديات القائمة أمام المنشأة الإِسلامية:

لا شك في أن الأوضاع الحاضرة تنطوي على تحديات كبرى أمام المنشأة التي تريد الإِلتزام بمبادىء الإِسلام الجليلة وروحه السامية. فبسبب العناصر العديدة المناقضة للإِسلام التي تحتويها حضارة الأعمال المعاصرة، يجب على منشأة الأعمال الإِسلامية تلمس طريقها وموقعها بعناية كي لا تتورّط في أمور محرّمة.

وهنا تقع مسؤولية خطيرة على عاتق زعماء المسلمين، سواء كانوا قادة روحيين أو في مجال الأعمال والمال والاقتصاد أو في مجالات أخرى. فمن جهة، يمثّل نجاح منشأة الأعمال الإسلامية برهاناً ساطعاً على الطبيعة التطبيقية للدين الحنيف وقيمته الواقعية في إحراز التقدُّم للمجتمعات المسلمة أينما وجدت ومهما كانت طبيعة البيئة العامة المحيطة بالمسلمين.

أما من الجهة الأخرى، فإن تطوير أداء المنشأة الإسلامية لا بدّ أن يكون تدريجياً، كما أن السعي أثناء الأمدين القصير والمتوسط يجب أن يتركّز على تقليص عنصر الحرام إلى أدنى حد مستطاع. فالمنشأة الإسلامية التي غالباً ما تمتد عمليّاتها عبر الحدود الدولية لا يمكنها الالتزام بمبادىء الشريعة في كل صغيرة وكبيرة، خصوصاً حينما تتعامل مع جهات غير مسلمة. غير أن التقدُّم بخطى حثيثة نحو مزيد من الأسلمة على صعيد المنشأة الواحدة وعلى المستوى الاجتماعي العام يعد أمراً في غاية الأهمية.

٤ ـ ١ الحقل المالي:

ففي الحقل المالي، هناك أساليب وطرق لا بدّ من الابتعاد عنها لتحل محلّها الوسائل المباحة شرعاً. غير أن مجمل الأطر المالية القائمة تجعل هذا الأمر مهمّة عسيرة، إذ لم تتبلور حتى الآن الركائز اللازمة لما يمكن أن يدعى بـ «إطار مالي إسلامي» يسمح لمنشأة الأعمال أن تتجنّب بسهولة جميع الوسائل المالية المنافية للشريعة.

فهذه المشكلة تتّضح بجلاء على صعيد المعاملات الخارجية، حيث ينتشر تطبيق مبدأ الفائدة الثابتة. كما أن الأنظمة المالية في داخل الأقطار المسلمة ما تزال بعيدة كل البعد عمّا يمكن أن يوصف بأنه «نظام مالي إسلامي»، إذ يستشري الاعتماد على الربا، مثلما تسود مظاهر الرشوة والتحايل وطمس الحقائق.

ولكل هذا، فإن إحدى المهام الرئيسية في هذا الصدد هي تطوير وتوسيع الركائز المالية المبنية على أسس شرعية كي تعوّض تدريجياً عن الركائز والمؤسّسات غير الإسلامية. فمثلاً من الضروري لمنشأة الأعمال الإسلامية أن ترى إمكانية التعامل مع مصارف إسلامية وأسواق مالية إسلامية

حيث يمكنها الاقتراض والإِيداع وبيع أسهم إضافية وتمويل فعاليات خارجية دون الركون إلى الطرق الربوية.

٤ ـ ٢ حقلا الإنتاج والتسويق:

وهناك تحدّيات رئيسية أيضاً في مضماري الإنتاج والتسويق. فالعديد من العناصر المصنوعة من قبل أيّة منشأة قد تدخل في إنتاج سلع محرّمة، سواء كان ذلك بشكل مباشر أو غير مباشر. كما أن تدبير الاحتياجات التي تتطلّبها المنشأة المسلمة قد يشوبه صعوبات شرعية، خصوصاً إن جرى ذلك عن طريق منشآت تتعاطى منتجات أو خدمات محرّمة، أو تستخدم طرقاً في التسويق أو الانتاج تعتبر منافية للشريعة.

وعلى الصعيد التسويقي، يبرز التحدي كذلك في تجنُّب أية إشكالات شرعية، بينما يجب التنافس في الوقت نفسه مع الشركات التي لا تمتنع عن ولوج الطرق المحرّمة. فالمنشآت التي لا تتقيّد بأحكام الشريعة عندها حرية واسعة لتستخدم طرق ترويج عديدة، منها ما يتّصل باستغلال المظاهر الخلاعية ومنها ما يتعلّق بالإِقناع أو الإِيحاء الملتوي للتحفيز على شراء البضاعة.

وبخصوص التحدي في المجال الانتاجي، لا بدّ أن يكون الحل تدريجياً. فمن حيث الأساس، ينبغي على منشأة الأعمال الإِسلامية أن تتجنّب المعاملات الواسعة أو المكثّفة مع المنشآت غير المسلمة، لا سيما تلك التي تمارس أعمالاً تحرمها الشريعة بشكلٍ واضح أو مطلق. كذلك يجب العمل بجد نحو زيادة نسبة المعاملات المباحة بشكلٍ دؤوب، سواء كان ذلك مع جهات أو منشآت مسلمة أو غير مسلمة.

أما في حقل التسويق، فإن الضرورة تملي نفسها لأن يبقى الجهد التسويقي قوياً وفاعلاً في جميع فروعه، وذلك بسبب الدور المركزي الذي يلعبه التسويق الفعّال في نجاح منشآت الأعمال وازدهارها. غير أن الضرورة تبرز أيضاً في حاجة منشأة الأعمال الإِسلامية للابتعاد عن كل محرم ضمن سياق أعمالها التسويقية، مع التزام الصدق في التعامل وتوفير منفعة عالية لقاء السعر الذي يدفعه الزبون، واستخدام وسائل ترويج مباحة ومؤثّرة في الأوان نفسه.

٤ ـ ٣ حقول أخرى:

وبطبيعة الحال، هناك حقول أخرى تمارس منشأة الأعمال أنشطتها فيها، بالإضافة إلى فعاليات المال والإنتاج والتسويق. فمّرة أخرى، تجابه المنشأة المسلمة صعوبات غير قليلة في هذا المضمار بسبب القيود المفروضة من قبل الشريعة، مع لجوء المنشآت غير الإسلامية إلى ألوان عديدة من الأساليب والطرق، بما فيها تلك المنافية للشريعة.

وقد سبق الحديث عن طبيعة هذه الأنشطة الأخرى، التي تتضمّن العلاقات العامة والشراء والهندسة وغير ذلك من الفعاليات الرئيسية أو الثانوية التي لابد من ممارستها من جراء الطبيعة العامة للمنشأة ودورها في الاقتصاد الوطني وماهية أهدافها العليا واستراتيجيّاتها. وهنا أيضاً يكمن التحدي في ممارسة هذه الأنشطة بأقل ما يمكن من عنصر الحرام، مع السعي بقوة لتقليل هذا العنصر على نحو دؤوب وراسخ.

فمن جهة، يتطلّب الأمر تقليص العلاقات التجارية ومجالات التعاون مع المنشآت غير المسلمة، خصوصاً تلك التي يطغى الحرام على أعمالها. ومن الجهة الثانية، يجب العمل لتشجيع وتطوير علاقات التعاون مع المنشآت الإسلامية حتى تتكوّن تدريجياً ركائز قوية في مختلف الميادين تنسجم مع الشريعة من أجل أن يساعد ذلك في بناء إطار عام وحضارة أعمال يتناغمان مع التطلّعات والمبادىء الإسلامية.

٥ ـ خلاصة واستنتاجات:

٥ ـ ١ المنشأة والمجتمع:

إن منشأة الأعمال، سواء كانت تابعة للقطاع الحكومي أو للقطاع الأهلي، تلعب دوراً مركزياً في ازدهار أي مجتمع وتقدُّمه. فالمنشأة الواحدة، مهما كان حجمها أو القطاع الاقتصادي الذي تمارس دورها فيه أو تبعيّتها من حيث الملكية، هي النواة الأساسية للاقتصاد الوطني، إذ أن نجاحها وكفاءتها التشغيلية ينعكسان بقوة على نجاح الاقتصاد الكلي ووتائر النمو المتحقّقة فيه وسرعة التقدُّم التقني للبلد.

ومن الضروري أن يدرك زعماء المسلمين أن الأسلمة الفاعلة والراسخة لمجتمعاتنا تبرز في أحد مداخلها الرئيسية عن طريق منشآت أعمال إسلامية. ذلك أن تكاثر منشآت الأعمال الإسلامية ونجاحها على الصعيد التطبيقي يعد ترويجاً بارزاً وذا مدلولات مهمّة للإسلام وللشريعة الإلهية السمحاء.

ولذلك فإن استمرار الصحوة الإسلامية واكتسابها درجات أعلى من القوة والسعة يستلزمان جهوداً مكثّفة من قبل القادة في شتّى الميادين وفي أقطار العالم كافة. فالمسلمون صاروا موجودين اليوم في مختلف بقاع الأرض، كما أن نسبة الذين يتطلّعون منهم لممارسة دينهم على أرض الواقع وفي مجالات الحياة المتعدّدة تتزايد يوماً بعد يوم.

٥ ـ ٢ مستقبل المنشأة الإسلامية:

فبالإضافة إلى توعية الشباب وتطوير التربية البيتية وتقديم العون إلى المسنين والمرضى والمحتاجين، تقع علينا جميعاً ـ خصوصاً القادة ـ مسؤوليات كبرى تتعلّق بمستقبل منشآتنا الإسلامية. فالمطلوب تزايد إقامة هذه المنشآت وانتشارها في حقول مختلفة، من صناعة وتجارة وتمويل وزراعة وخدمات وتعليم وغير ذلك من حقول العمل.

ومطلوب أيضاً أن تعتمد المنشأة الإسلامية أفضل الطرق الإدارية وأكثرها ملاءمة للعصر الحديث. فهذا يعني انتقاء عقلانياً للمدراء وبقية المشتغلين، مثلما يتطلّب بلورة هياكل تنظيمية علمية، واعتماد أفضل السبل في ميادين الاستراتيجية والتخطيط والرقابة وبقية المهام والوظائف الإدارية.

أن إقامة منشآت أعمال رصينة وناجحة في الميادين المتنوّعة والأقاليم الجغرافية أمرٌ ممكن جداً إذا توفّرت النوايا الصادقة. غير أن المسلمين لم يثبتوا حتى الآن أن لديهم القدرة على التعاون البنّاء فيما بينهم لإنجاح مثل هذه الحركة وإعطائها الزخم المطلوب لتحقيق نجاحات كبرى ومتواصلة على صعيد الواقع.

فما تحقّق حتى الآن يمكن اعتباره من نوع النجاحات المحدودة أو الفردية في معظم الأحيان، إذ ما زالت الشركات الغربية تهيمن إلى حد بعيد على اقتصاديات البلدان المسلمة وأيضاً اقتصاديات المجتمعات المسلمة

خارج العالم المسلم. والواضح أن حضارة أي مجتمع واقتصاده الوطني أمران متلازمان ومترابطان، ممّا يعني أن فك الحصار الحضاري للمسلمين يستلزم تحقيق التحرر الاقتصادي بمعناه العميق أيضاً.

هذا يعني أن أسلمة حضارة المسلمين في أرجاء المعمورة لا بدّ أن تتزامن في الوقت نفسه مع قيام وانتشار منشآت أعمال إسلامية. هذا يعني أيضاً أن مسؤولية القادة في دعم حركة إنشاء الأعمال الإسلامية لا تقل في أهميّتها عن توعية الجيل الناشىء أو فرز الحلال عن الحرام أو تقديم العون للمحتاجين والضعفاء من المسلمين.

فعلى نحو تدريجي، يجب السهر والعمل بجد ومثابرة لبناء منشآت الأعمال الإسلامية وإطار الركائز الإسلامية. فالمراحل الأولى لا بدّ أن تكون صعبة جداً، كما أن أسلمة الحضارة لا بدّ أن تتقدّم يداً بيد مع الأسلمة الاقتصادية والكسب الحلال المباح لأكبر عدد من المسلمين. ذلك أن الأسلمة على صعيد النواة الأساسية تفتح الطريق واسعاً لأسلمة المجتمع بكامله، ممّا يدحض أقاويل أعداء الإسلام حول عدم صلاحية هذا الدين على صعيد الممارسة التطبيقية.

مصادر البحث

أولاً: المصادر الإنجليزية:

1- A. AbdeL- Fattah El-Askker: «The Islamic Business Enterprise» (Goom Heln, London, 1987).
2- R. Wilson: «Islamic Business: Theory and Practice». (Economist Intelligence Unit, London, 1985).
3- M.A. Menon: «Islamic Economics: Theory and Practice» (Hodder & Stoughtve, Cambridge, 1986).
4- M. Iqbal (ed): «Distribution Justice and Need Fulfilment in an Islamic Economy» (The Islamic Journalation, Leicester, 1988).
5- M. Al Bunaey: «Administrative Development: An Islamic Perspective» (Kegan Paul, London, 1988).

ثانياً: المصادر العربية:

١ ـ د. علي عبد الرسول: «المبادىء الإقتصادية في الإسلام» دار الفكر العربي، الكويت، ١٩٨٠.
٢ ـ د. محمد فاروق النبهان: «أبحاث في الإقتصاد الإسلامي» مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٦.
٣ ـ د. محمد المبارك: «نظام الإسلام: الإقتصاد» منظمة الإعلام الإسلامي، طهران، ١٩٨٥.

المداخلات والمناقشات

د. **السيد فاضل الميلاني**: الحقيقة هل نتحدث عن الحضارة في عالم النظريات والتشريعات فقط أم نتحدث عن الحضارة في تطبيقاتها والواقع المعاش. في عقيدتي، نستطيع أن نكون فكرتين مختلفتين عن الحضارة: حضارة البناء وحضارة الهدم. أما ما أقوله عن حضارة الهدم، فوردت تعريفات لهذه الحضارة لعدد من الباحثين.

الشيخ محمد مهدي شمس الدين في كتابه (العلمانية: تحليل ونقد) يقول عن الحضارة الأوروبية المادية الحديثة بأنها (حضارة افتراسية). (هربرت ماركيوز) يعبر عن حضارة العصر الحاضر بالحضارة القمعية. يقول: إن حضارة العصر تقوم على الإنتاج والاستهلاك اللذين ينميّان القمع ويبررانه، فترفع من المستوى المادي وتسهل من البضائع الاستهلاكية وتخفض من أسعار أدوات الراحة والكماليات، ولكن هذا بنفس الوقت يكون خير سند للكد والاغتراب. وأخيراً يقول: هذه الحضارة المعاصرة تظهر وهي قائمة على القمع. أما منير شفيق فيعبر عن هذه الحضارة بالانحطاط المعاصر. بينما البروفيسور سيد حسين نصر في مقال له عن (وجهة نظر إسلامية في الإنسان ومستقبل الحضارة) يقول: لقد نشطت هذه الحضارة والتي بلغ الأمر ببعض الناس أن يسموها ما بعد العصرية. يقول: لقد نشطت من ثلاث عمليات مترابطة هي: ١ ـ التدمير النهائي لجميع الحضارات بما فيها الحضارة الإسلامية باسم النظام العالمي. ٢ ـ تدمير البيئة الطبيعية من خلال تطبيق تكنولوجيا مقترنة بالجشع غير المحدود. ٣ ـ انحلال هذه الحضارة من الداخل وكتابة الفصل الأخير من قصة دمار ما تبقى من أخلاق.

هذه الأوصاف الأربعة: الافتراس، والقمع، والانحطاط المعاصر،

والتدمير النهائي لعلها خلاصة لجميع ما نشاهده ونستطيع أن نعبر عنه بحضارة التدمير.

أسباب الانحطاط والانهيار واضحة لا أدخل في تفاصيلها، لكن يجب أن لا يغيب عن بالنا بأن هذه الأسباب والظواهر مشتركة بين المفترس والفريسة، بين المدمِّر والمدمَّر، بين القائم على القمع والخاضع للقمع.

مسألة التغريب وفقدان الهوية، مصطفى أتاتورك، كان يعتبر العنوان الأبرز في محاربة الإسلام، تبنى التغريب الفكري والحضاري، وأطلق عليه زعيم النهضة التركية الحديثة ورجل الاصلاح، بينما الاصلاح والنهضة أصبحا يطلقان على التغريب وتبني الحضارة الأوروبية.

الأستاذ فهمي هويدي في كتابه (القرآن والسلطان: هموم إسلامية معاصرة)، يقول: تعالوا نجري عملية فرز ومراجعة سريعة لشعاراتنا وأزيائنا ونحللنا ماذا سنجد؟ سنكتشف أن المسخ وليس المزج أو التفاعل لم يعد مقصوراً على واقعنا الثقافي، ولكنه امتد ليشمل واقعنا الاجتماعي والسلوكي بمجتمعات عرجاء تمشي بساقين متنافرتين كل واحدة في اتجاه معاكس للأخرى. ثم يستشهد بكلام جميل للأستاذ محمد كرد علي في كتابه (الإسلام والحضارة العربية)، لا بأس بنقله هنا، يقول: «لقد أصبح الجيش التركي على مثال الجيوش الأوروبية من حيث التنظيم، ولكن معاطفه روسية، ونظامه فرنسي، وبنادقه بلجيكية، وعمائم أفراده تركية، وسروجه مجرية، وسيوفه انجليزية، ومعلميه من كل أمه». . هل رأيتم ـ يعلق الأستاذ فهمي ـ ترقيعاً أفدح من ذلك؟! أغطية الرؤوس فقط هي التي بقيت من تركيا الحقيقية، وفيما عدا ذلك كل الكيان مرقع. وهذه ليست خاصة بتركيا، وإنما كانت في إيران قبل الثورة الإسلامية، وأيضاً يقول الأستاذ فهمي: ذهبت إلى السودان وأقمت في فندق فخم لمدة عشرة أيام فلم أذق طعاماً سودانياً إلا الحساء السوداني وكل الأطعمة كانت تأتي غربية!

في مقابل هذا هنالك من يوغل في التغريب، ويمثل ذلك كاتب لبناني اسمه مصطلفى جحا في كتابه (محنة العقل في الإسلام)، يقول: إلى متى ستبقى أجيالنا مصابة بالكساح الفكري وخيبة الأمل؟ عقلنا يمشي على الخزف بلا جذور، متى سيتصل هذا العقل بجذوره ويحذف سلطة الأسطورة

أخطبوط الفكر، ونرتفع إلى مستوى ذوي العقول السليمة؟

وأما الموت الذريع والنهاية الحتمية فأفضل من يصفه (جيري فولوي) في كتابه (اسمعي يا أمريكا): أن أمريكا بحاجة إلى إنقاذ روحي وأخلاقي إذا كانت لا تريد أن تهلك في القرن العشرين. وجريدة الصباح التونسية في العدد (٣٠) مايو ١٩٨٣ تشير إلى هذه الحقيقة، تقول: إن الأرباح الناجمة عن بيع المخدرات في الشارع تبلغ مئتي مليون دولار سنوياً في العالم، وتعتبر أمريكا والدول الأوروبية المصب الرئيسي لمخدرات العالم تجارة واستهلاكاً. كلمة أخيرة لـ (فرنسيس فوكوياما)، الذي كتب مقالة بعنوان (نهاية التاريخ).. هذا المقال قرأه الملايين وكتبت حوله مئات المقالات النقدية، وعلق عليه مختلف المسؤولين الغربيين كالرئيس الأسبق بوش وفرنسوا ميتران. اشتهرت هذه المقالة باسم (فتيل العصر الجديد)، يقول فيها: مشكلتنا المهمة في نهاية العالم هي التفسخ والانحلال. إن الخطر المحدق بشعوبنا في تلك الحقبة هي تقاعسهم، وهناك تخوف أن يسبقهم إلى ذلك الأصوليون وحياتهم ستتحول إلى روتين، وربما سلبت منها هذه الدورة قوة الحركة والفاعلية.

هذا عن حضارة الهدم أو حضارة الدمار، أما عن حضارة البناء، فيكفي أن نشير إلى جملة واحدة، ولا أطيل عليكم: الحركة في التكامل. فالإسلام جاء يطابق الفطرة، ويعالج وقائع الحياة والطبيعة للإنسان والمجتمع معالجة واقعية لا تحمل أوهاماً حول الإنسان وطبيعته. لم يقل الإسلام بإقامة مدنيه ينتفي فيها الإنحراف والضلال والشرور، وإنما دعا إلى مجتمع مجاهد يقف مع الحق ضد الضلال، مع العدل ضد الظلم، مع الأخلاق الكريمة ضد الشرور والمفاسد. لأن الضلال والمظالم والإنحرافات والشرور ستظل موجودة دائماً في هذه الدنيا، والحرب معها سجال، ولكن الإسلام أعطانا الأسلحة الضرورية لخوض هذه الحرب. إذن ارتباط العلم بالقيم الروحية يبقى مصدراً لسعادة الإنسان، وسياج القيم الأخلاقية مهم جداً. التواصي بالحق والتواصي بالصبر، نكران الذات والتأكيد على الإيثار، الاخلاص لله (من أخلص لله أربعين صباحاً جرت الحكمة من قلبه على لسانه)، الرزق الحلال وعدم الغيبة وعدم إشاعة الفاحشة وعدم هتك الستر إلا لمن ألقى

جلباب الحياء عن نفسه، والنهي عن تتبع عورات المؤمنين:

لسانك لا تذكر به عورة أمرئٍ فكُلك عورات وللناس ألْسُنُ

اعتذر من هذه المداخلة، ولكن كانت إشارة سريعة إلى فكرة أساسية حول حضارة الهدم أو الدمار وحضارة البناء في ظل الإسلام. . . والسلام عليكم.

سماحة السيد محمد الموسوي: المحاضران الفاضلان تفضلا برأييهما حول عملية التغيير الاجتماعي، وعملية التغيير مرة نخاطب بها المجتمع المسلم وما وضعه الإسلام في سبيل تغيير المجتمع المسلم إلى ما هو أفضل، ومرة نخاطب بهذه العملية العالم، على اعتبار أن العالم هو المجتمع الكبير الذي توجه الإسلام لبنائه بناءً صحيحاً، لم يتوضح رأي المحاضرين الفاضلين حول سبل التغيير الاجتماعي بمنظور أوسع من منظور المجتمع المسلم فقط. يعني ما هو الخطاب الإسلامي الذي يقترحه المحاضران الفاضلان للتغيير الاجتماعي للعالم، باعتبار أن الإسلام هو الحل لمشكلات العالم.

الأستاذ فهمي هويدي: يستطيع أي واحد أن يقول أن فيما قلته أو فيما قاله سماحة السيد بحر العلوم نواقص لم تغطَّ، لأن الوقت ضيق وهناك أشياء كثيرة ينبغي أن تقال. ولكن أنا عندي نقطة واحدة وهي أن الحديث عن تغيير العالم لن يتحقق إلا إذا غيّرت واقعك أولاً. وأنا أوافق على ما قيل مثلاً عن حضارة الإفتراس. . هذا حق، لكن على صعيد آخر ما بالكم بحالة القابلية للإفتراس؟ لماذا نظل دائماً لقمة سائغة لمن شاء أن يفترس؟ هنا ينبغي أن ننتبه أكثر إلى حصانة هذا الجسم حتى تتوفر له نسبة من المناعة تمكنه أن يقاوم هذا الإفتراس أو التدمير، ومن هنا الكلام عن تغيير الآخرين ينبغي أن يكون مؤجلاً تماماً، لأننا ينبغي أن لا ننصب أنفسنا لا حكماء ولا حكام على العالم دون أن نغير أولاً من واقعنا ونجعله جديراً بأن يعبر عن الرسالة التي ننتمي إليها، ليس فقط لكي نقدم النموذج للآخرين، لكن أيضاً لكي نشرف هذه الرسالة، ونبيض وجوهنا أمام الله سبحانه وتعالى.

د. السيد محمد بحر العلوم: أنا أكتفي بما قاله الأخ الأستاذ فهمي هويدي.

سماحة السيد حسين الصدر:

أود في البدء أن أثني على الجهد الذي بذله أخي الكبير الدكتور السيد الشهرستاني، رئيس مجلس الأمناء في الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية وكل من آزره، ممن أتاحوا لنا الفرصة لهذا اللقاء الكريم. لا أريد أن أستأثر بوقت طويل وإنما أحببت أن أشير إلى نقاط وردت في حديث الأخ الأستاذ فهمي هويدي، منها ما لا يسعنا تركه بلا تعليق. من ذلك القصة التي رواها عن الشيخ ابن تيمية أنه لم يمارس دوره في النهي عن المنكر باعتبار أن القوم كانوا سكارى وتركهم في حالة سكر أفضل للأمة من أن يفيقوا فيبطشوا بها ويرتكبوا ما هو أسوأ. هذا الأمر، أي تركه للنهي عن المنكر له تخريج أبلغ من هذا التخريج بكثير. وهو أن فقهاءنا يفتون أن من شرائط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إحتمال التأثير، فلو كنت مطمئناً أنك سوف لن تحدث في نفس هذه الجماعة أو هذا الفرد الأثر المطلوب الذي يرتدع به عن ذلك المنكر فالوجوب ساقط من رأس. لعل الشيخ ابن تيمية يعلم أنهم سوف لن ينتهوا أبداً عن هذا المنكر، ولذلك لم يأمرهم به. وهذا عندي أفضل بكثير من أن نفتح هذه السابقة لعلماء الإسلام بحيث أنهم يرون المنكر ولا يردعون عنه لاحتمال أن القوم إذا أفاقوا من هذا المنكر يقعون في منكر أشد منه. هذه مسألة. والمسألة الثانية، أشار الآخ الكريم ضمن حديثه إلى أن الأحكام في باب المعاملات جاءت مجملة، ولكنها في باب العبادات جاءت مفصلة. واستنتج من ذلك أن الإسلام أراد أن يساير التطور الاجتماعي والمعاملات المستجدة. هذا أيضاً لا يسعنا أن نمر به من دون تعليق. الحقيقة ليس هناك إجمال في باب المعاملات وتفصيل في باب العبادات على الإطلاق، إنما مسألة مواكبة الشريعة للمستجدات وللمتطورات تكفل بها فتح باب الاجتهاد على مصراعيه. والمجتهد بما يملك من أصول لا يستطيع أن يعطي الحكم الشرعي التفصيلي لكل واقعة من الوقائع الحياتية المستجدة.

وأما النقطة الثالثة والأخيرة ـ لأني وعدتكم بأني لا أريد أن أستأثر بكثير من الوقت ـ فهي مسألة إشارة الأخ الأستاذ فهمي هويدي إلى أن البحث في الدين والتغيير الاجتماعي لا بد أن يشمل مستويين على الأقل،

ذكر المستوى الأول وهو مستوى الفكر والتنظير ولم يذكر المستوى الثاني الذي أريد أن أسمعه منه، وشكراً.

الأستاذ فهمي هويدي: أظن أنه ليس بيننا خلاف في الرأي بقدر ما أن الخلاف كله في قراءة النصوص، أو فهمها على الأقل. أولاً في النقطة الأولى التي ذكرها الأخ الكريم، هو تفضل بتخريج أحترمه وأقره، ولكن إذا اتفقنا على القاعدة الشرعية فلا نريد أن نطيل في هذا لأن القواعد الأصولية كثيرة في هذا الموضوع: القبول بالضرر الأدنى لدفع الضرر الأكبر، القبول بالمنكر الأصغر لتجنب الأكبر، فليس هناك خلاف، لأنه قرأها فيما تصوره قراءة أكثر صواباً حتى لا تفتح باباً، وأي باب للشر لا بد أن يغلقه صاحبه شريطة أن يكون فعلاً باباً للشر، ولكن هذه مسألة قد تتعدد فيها أصول القراءات.

النقطة الثانية: بالنسبة للمعاملات أيضاً لسنا مختلفين، فأنا أتكلم عن النصوص الشرعية. صحيح أن الفقهاء تكفلوا بالاجتهاد في كثير من الأمور وفصلوا، لكن عندما نتحدث عن القرآن نجد أنه في المعاملات ـ باستثناء المواريث ـ فأكثر ما جاء فيه كان اجمالاً. النظام السياسي مثلاً وهو عماد الدولة الإسلامية، جاء مجملاً بطريقة تفتح الباب أولاً لترسيخ قيمة الشورى وقيمة العدل وهما من المقاصد الشرعية. ولكن يبقى الباب مفتوحاً للمسلمين في كل زمان. سواء رغبوا أن يقيموا مجلس شورى أو مجلس لوردات أو يعملوا مجلس أمناء، لهم ما يفعلون. المهم أن تتحقق المشاركة والمساءلة والمسؤولية فأنا أقصد أو ما قصدته هو أن الإجمال ورد في النصوص الشرعية. وربما نختلف نحن في الشريعة هل المقصود بها كلام الله الذي أنزله في كتابه وما أوحى به إلى نبيه أو ما شرعه واجتهد فيه الفقهاء أيضاً؟ وعلى كل الأحوال، أظن أن هذه النقطة ليس فيها خلاف كبير، ولكن ما قصدته أن هناك مساحات أجملت لكي يظل الباب مفتوحاً لكل أهل زمانه يصوغون أحداث زمانهم بحسب قراءتهم لواقعهم واستلهاماً للمقاصد والنصوص.

أما السؤال الأخير، كذلك على المستويين: أقصد المستوى التنظيري ومستوى تغيير الواقع. أنا أشرت إلى الأول في العنوان أما الحديث الآخر

فكان الموضوع كله كيف يتم تغيير الواقع، وخصوصاً في الجزء الأخير الذي قلته في التدرج ومراعاة السنن. هذا هو فن تغيير الواقع، وهو ما قصدته وإن لم أشر إلى هذا بنفس العنوان المطلوب. وأرجو أن أكون قد وفيت ما طلبته وشكراً.

د. منصور الجمري: تطرق الأستاذ فهمي هويدي إلى أن عملية التغيير تعتمد أساساً على حركة الاجتهاد والعدل، وهذا فكر المعتزلة والشيعة، حيث يتفقان عليه دون غيرهم. وأيضاً طرح أصولاً للركائز التي تحتاجها عمليات التغيير. لكن مسألة الفكر والاجتهاد تعتمد بالأساس على حرية الفكر والتعبير عن الرأي، وهذا غير موجود في بلداننا الإسلامية. أيضاً انعدام الجانب التجريبي الحديث. . الجانب الحضاري التجريبي للحركة الإسلامية. فمثلاً هناك الكثير من القضايا لا زال الفكر واقفاً أمامها ولم يطور كثيراً من المفاهيم المعتمدة على الأصول والركائز التي ذكر البعض منها الأخ فهمي. فما هو موقف الإسلاميين من عملية إدارة الخلاف في حركة التغيير بين أنفسهم ومع الآخرين؟ وهل يمكن للإسلاميين القبول بمبادىء جديدة من باب التغيير، كالتعددية وغيرها؟

الأستاذ فهمي هويدي: أظنه أكثر من سؤال وليس سؤالاً واحداً. فهناك نقطتان: النقطة الأولى مسألة أهمية مناخ الحرية وتأثيره على حركة الاجتهاد وهذا مهم، ولكن هذا لم يوقف عملية الاجتهاد وإن أوقف عملية التجريب. طبعاً تعرفون اجتهادات السيد محمد باقر الصدر. رجل أعمل فكره، وقدم فكراً عظيماً في أمور متعددة. آخرون من علمائنا وفقهائنا كالشيخ يوسف القرضاوي ورسالته حول الزكاة. ولكن المشكلة هي في عملية التجريب، وهي جزء من التحدي الذي نعيش في ظله جميعاً، ونطالب به جميعاً لكي نتعاون في محاولة التغيير بحيث يتحقق لهذا التجريب هدفه المطلوب. ولكن أنا رأيي أن المسألة أيضاً ليست بهذه العمومية المطلقة. أعني لكل مرحلة أولوياتها بمعنى أنه الآن مثلاً ـ أنا لا أعرف كيف نتحدث عن مجتمع هنا في لندن أو نتحدث عن بلادنا العربية ـ هل قضيتنا الراهنة أو ذات الأولوية القصوى في الوقت الراهن هي التجريب، أم أن هناك شيئاً آخر؟ أنا أظن أنه في كل مرحلة يطرأ واقع مستجد بمعنى أن الآن في العالم العربي والإسلامي

هناك تحديات خطيرة تواجهه في اللحظة الراهنة. مثلاً الوضع الذي يمكن أنه يستجد بعد اتفاق غزة وأريحا، أليس هذا هماً إسلامياً؟ إسقاط القدس تماماً من الصفقة... أليس هذه قضية ينبغي أن ننشغل بها؟ قضية غياب الحرية والديمقراطية أليست قضية؟ ما أقصده أن المسألة ليست تجريبياً في المطلق، ولكنها قضية أولويات تطرح نفسها في كل ظرف تاريخي وعلى أهل النظر أن يتفقوا فيما بينهم ما هي أولويات اللحظة الراهنة. فأنا لا أستطيع أن أتحدث عن قضية الحدود بينما الحرية والديمقراطية غائبان!.. هناك أمور نستطيع أن نتحدث فيها على المستوى النظري ولكن على المستوى العملي إذا وقفنا على الأرض ـ وأنا هنا أتحدث عن الإسلاميين ـ الإسلاميون جزء من النسيج السياسي العام الذي يتفاعل مع الواقع، وجهدنا المستمر ودعوتنا منذ زمن هي كيف يمكن أن يكون هذا التفاعل رشيداً وواعياً لمتطلبات كل مرحلة بحيث يستطيع أن يتدرج. لا نستطيع أن نتحدث عن أي تجريب في تطبيق إسلامي دون أن تتوفر قضية الحرية، وإذا تحدثت عن قضية الحرية ستتحدث عن الديمقراطية، فتطرح أولوية أخرى. المهم هو أن تدرك ما هي أولويات المرحلة وأن نرتفع إلى مسؤولية هذه الأولويات، وأن نجري حواراً مستمراً يقبل كل منا على الآخر ويحترم كل منا الآخر بحيث نستطيع أن نصل إلى ترتيب لهذه الأولويات وإلى آلية تسمح لنا بإنجاز الأولويات المطلوبة. وشكراً.

د. **رشيد البندر**: عندي تعقيب على ما ذكره العلامة السيد محمد بحر العلوم بالنسبة لتعريف المجتمع. المجتمع هل يكون مجموعة أفراد، أم مجموعة علاقات، أم مجموعة أفراد تربط بينهم علاقات؟ من وجهة نظري أقول: أول ما ننظر إلى الناس والمجتمع ننظر إلى علاقاتهم ولا ننظر إلى كونهم أفراداً، الذي يربط المعلمين هو علاقة التعليم، والذي يربط بين الفلاحين هو علاقة اقتصادية اجتماعية معينة. فتعريف المجتمع الأقرب إلى الدقة ـ من وجهة نظري ـ يكون هو مجموعة العلاقات التي تنشأ بين الناس، وهذه العلاقات تكون اجتماعية واقتصادية وثقافية إلى غير ذلك.

المسألة الثانية حول كون الفرد يملك قابلية تغيير نفسه... نعم يملك قابلية تغيير نفسه، ولكن ما هو دور المجتمع في ذلك؟ نحن نعلم أن مبدأ

التوبة في الإسلام أو في الأديان هو نقطة الانطلاق إلى التغيير. . . تغيير الفرد. ولكن هذه التوبة لا تتحقق إلا بجهد اجتماعي، والمجتمع في الحقيقة هو المسؤول عن هذا الأمر قبل أن يكون الفرد مسؤولاً عن هذا الصلاح أو هذه العلاقة.

المسألة الأخرى: بوابة التغيير مناطة بإرادة الإنسان. نعم. . . وهذا ما ذكرته بعض المذاهب الإسلامية ومنهم المعتزلة وغيرهم، ولكن ماذا نقول بالنسبة للمذاهب الأخرى، الذين يجردون الإنسان من إرادته ويجعلون الشر والخير من الله. أحياناً قد يقولون أن الخير فقط من الله، ولكن من يعمل الشر؟ وأنا أقول: أن مسألة إرادة الإنسان هي المناطة بعقده، والآية العظمى التي أعطيت للإنسان هي العقد، وبالنسبة للأمور الأخرى لا يمكن أن نقول أن الله يتدخل في الصغيرة وفي الكبيرة. ومثلما أشار، وأنا لم أستمع إلى مداخلة الأستاذ فهمي هويدي، ولكن من ملخصه أن للتغيير سنناً إلهية وهو لا يتحقق بالمجان. أنا أقول أن التغيير ينطلق بالأساس من العقل ومن الوعي الاجتماعي الذي هو مجموعة وعي الناس. المسألة أن الله ترك وسائط في هذا الكون سواء كان في المجتمع أو في الطبيعة، وليس شرطاً أن يكون التدخل بشكل مباشر.

د. **السيد محمد بحر العلوم**: شكراً على هذه الملاحظات. في الحقيقة إن التغيير كما تفضلت بالنسبة إلى التعريف هو أن المجتمع مجموعة علاقات، ولكن من ينشىء هذه العلاقات؟ هو الفرد. . . نحن في صدد تعريف المجتمع قلنا إنه مجموعة الأفراد الذين يكونون هذا المجتمع ثم هي العلاقات الاجتماعية التي يمكن أن تكون رابطة بينها. الفرد هو الذي يملك التغيير لأن الفرد هو أساس القضية. المجتمع بدون فرد لا يمكن أن يتحقق، بدون الأفراد لا يمكن أن يكون له وجود. أنا في حديثي هنا موجود ولكن لم أتمكن من الولوج إليه بسبب الاختصار. إن هذا التفاعل بين الفرد والمجتمع إلى درجة يصعب الفصل فيه، حتى أن بعض العلماء يقولون: إن التفريق بين الفرد والمجتمع بشكل وهمي لا يمكن أن يكون، وهذا الترابط هو الأساس في أن يكون أساس فكرة التغيير بأن يتعامل الفرد والمجتمع في هذا الموضوع. بوابة التغيير مرتبطة بالفرد ورأيي هو صحيح، لأن مظهر

المجتمع هو الفرد، ونعتقد أن السنن الإلهية لها أثر في هذا المضمار، وأن الإسلام أوجد الكثير من المجالات حتى نعمل على تحقيقها بهذه الإمكانيات الإنسانية وشكراً.

د. **محمد حيدر**: السؤال الأول موجه للسيد محمد بحر العلوم في إطار الحوار مع الحضارات. يعني هل الحضارة الغربية التي أدت بالمجتمع البشري في هذا الوقت إلى هذه النهاية وبعض النتائج تراها دائماً في كثير من المجتمعات: في البوسنة، في الصومال، في العراق، وأشير تحديداً إلى العراق. هل الحوار في هذا الوقت من قبل الرساليين أو العلماء المسلمين أو القيّمين على الإسلام يفيد مع هذه الحضارات؟

السؤال الثاني للأخ فهمي هويدي، الرضا والقبول بالحد الأدنى من إنكار المنكر ألا ترى أنه يشكل أحياناً سابقة ومدرسة في هذا الاتجاه مما يدفع الفرد إلى عدم التغيير في هذا المجتمع وخاصة إذا كان هذا الاتجاه نابعاً من العلماء أنفسهم؟ هل يمكن التعليق على هذا لو سمحتم؟

د. **السيد محمد بحر العلوم**: بالنسبة إلى موضوع الحوار فهو ضروري. نحن يجب أن نفهم العالم ما هي طبيعتنا وما هي ثروتنا الفكرية والثقافية وكل جوانب الحياة. ونحن عندما نتحاور نستطيع أن نقرب وجهات النظر في كثير من القضايا التي التفت حولنا ظلماً بقصد أو بغير قصد. فلذا أنا أدعو إلى الحوار، وإلى كل الإمكانات في توطيد الحوار لنصل إلى نتيجة.

فهمي هويدي: أنا سأكمل جملة واحدة على ما قاله السيد محمد بحر العلوم: إن دعوة الحوار لا ترد ولكن لا بد أن يكون واضحاً ما هدفه وما شروطه؟ إذا اتفقنا على الهدف والشروط لا يوجد إشكال.

في السؤال الذي تفضلت به، ليست هناك دعوة للقبول بالحد الأدنى في تغيير المنكر، ولكن موضوع تغيير المنكر كان باباً لفوضى كثيرة في المجتمعات المسلمة. ولهذا طبقاً لنص الآية، تغيير المنكر تنهض به فئة من المسلمين، إذا لم تنهض فعلى الآخرين أن يتقدموا ويتحمل كل منهم مسؤوليته شريطة توافر أمور معينة. القول أن العلماء مطالبون بالحد الأدنى،

إذا كنت قلته بهذه الصيغة فهو ليس دقيقاً، وإذا كنت فهمته هكذا فهو أيضاً غير دقيق.

د. محمد حيدر: ولكن الأفراد إذا قبلوا بالحد الأدنى من المنكر فهذا قد يكون دافعاً إلى عدم التغيير.

الأستاذ فهمي هويدي: لا لا... نحن نقول: كل ينبغي أن ينهض بمسؤوليته حسب قدرته. من يستطيع أن يغير بيده فليغير، ومن يعجز فليغير بلسانه، ومن يعجز فليغير بقلبه. هذه درجات تتوافق مع قدرة كل إنسان. لكن القضية الأساسية هي أن الضمير المسلم لا بد أن يظل مستنفراً دائماً لتصحيح كل عوج في المجتمع شريطة أن يؤدي ذلك إلى التغيير الحقيقي وأن يعبر هذا عن القدرة الحقيقية للفرد.

وليد الكردي: هي نقطة شبه فلسفية. فالشيخ العلامة بحر العلوم ذكر أن الحضارة تقوم على جانبين: روحي ومادي يعني لهذه النقطة حساسية الكمية الروحية والكمية المادية. لأي درجة يجب أن تكون روحياً ولأي درجة يجب أن تكون مادياً. صحيح أننا لا نستطيع أن نقيس الروحانية، ولكن ذكر الشيخ الميلاني أن الحضارات هي إما افتراسية أو بنّاءة، وأفهم من افتراسية أنها استعمارية، ولكن بعض الدول قد تكون متقدمة مادياً وضعيفة روحياً وليست استعمارية مثل اليابان. فهل نستطيع أن نصنف اليابان بأنها متحضرة أو حضارة قائمة بحد ذاتها أم لا؟

د. السيد محمد بحر العلوم: هذا الحديث ينقلنا إلى محورٍ ثانٍ. نحن أشرنا إلى أن الحضارة فيها مادية وفيها روحية، والروحية هي الارتباط بالله سبحانه وتعالى، والمادية التي تدور حول الإنسان في حياته العامة، أما اليابان لها حضارة، فنحن لا ننكر أن لكل جهة حضارة. الوضع الذي تنتجه اليابان في هذا اليوم حضارة. لكن هل هذه حضارة روحية نؤمن بها؟ هذا شيء آخر.

وليد الكردي: يعني يمكن أن تقوم الحضارة من غير أساس روحي قوي.

د. بحر العلوم: يعني حضارة مادية... وهي التي ليس لها ارتباط

بالله سبحانه وتعالى. فعلى كل حال نقدر حضارة اليابان لأنها تخدم الإنسان، ولكن ليس لها علاقة بالله، فتبقى مسألة مادية دنيوية.

د. إبراهيم الجعفري: بسم الله الرحمٰن الرحيم، والحمد لله رب العالمين.

هذه مداخلة سريعة، أعتقد أن الوقت الذي أعطي للمتحدثين العزيزين لم يكف لأن يغطيا كامل جوانب الموضوع، خصوصاً وأن العنوان العريض الذي طرحته الندوة هو لقاء الدين والحضارة وأثره في تغيير المجتمع. آلية تغيير وسر تأثير الدين في تغيير المجتمع ناشىء من تصور مسبق على أن حركة الإنسان محكومة بساحتين: الساحة الفردية التي ينطلق منها الإنسان عقلاً وإرادة مع نفسه، فينشأ الصراع. وهنا تتواجد آلية لضبط حركة الإنسان مع نفسه على مستوى تغيير الفرد. ذلك القانون المسمى في قاموسنا الإسلامي (قانون المحاسبة): حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا وزنوها. هذا على مستوى حركة الإنسان مع نفسه (التغيير الذاتي). ولكن العقاب عندما ينزل على الفرد لا ينزل فقط عندما يسيء الإنسان بحق نفسه، بعض الأحيان ينزل العقاب على الإنسان الفرد الملتزم الذي استوفى دورته التغييرية لا لشيء إلا لأنه جزء من المركب الاجتماعي. وهذا هو السر الذي يجعلنا نندفع لأحداث عملية التغيير في الآخرين.. كيف؟ قال تعالى: **﴿واتقوا فتنة لا تصيبنّ الذين ظلموا منكم خاصة﴾**، فإذن الإنسان مدعو من هذا الموقع لكي يدفع عن نفسه غائلة الإرهاب، عليه أن ينطلق للآخرين ليس من دوره الفضولي، وإنما من وحي إحساسه وشعوره بالمسؤولية أنه جزءاً من المركب الاجتماعي، يصيبه ما يصيب المجتمع... هذه نقطة أساسية. ثم أن سعادة الإنسان ليست موقوفة على فعله على الساحة الفردية، وإنما هي محكومة بمعادلات كونه جزء من الساحة الاجتماعية، هذا الذي يقول فيه (شبنغلر) ـ ولا أريد أن أستعجل ما ينبغي أن نسمعه من الدكتور الحيدري ـ كيف تبدأ الحضارة من مرحلة الطفولة ثم تكبر ثم تشيخ ثم تنحدر ثم تتلاشى وتنتهي. هذا الذي يعبر عنه القرآن الكريم: **﴿وتلك الأيام نداولها بين الناس﴾**. فإذن حركة الإنسان في المجتمع، لا بد من قانون يتكفل أخراج عملية التغيير في المجتمع، كما أن القانون الذي قاله الإنسان الفرد في داخله يتكفل بضبط

حركته على مستوى الالتزام والاستقامة هذا القانون الذي يضبط حركة الإنسان بالمجتمع؟ إنه قانون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. لذلك علينا أن نفهم أن هذه الفريضة المقدسة عندما أعطيت لها هذه الأهمية في الإسلام، لأنها تتكفل ببناء حضاري لا يقوم على نفس الأسس التي قامت عليها بعض النظريات مثل نظرية رينان في تفضيل بعض الشعوب على الشعوب الأخرى.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يتكفل ولادة حضارية ويجعل الإنسان جزءاً من المجتمع، وذلك كي يصون نفسه والآخرين غائلة العقاب. عندما نقصر في هذا القانون الاجتماعي يحل بنا العقاب حتى لو كان بيننا أنبياء. نلاحظ أن بني إسرائيل عندما تاهوا كان بينهم نبيّان. لما نزل العقاب بالتيه كان موسى عليه السلام وأخوه معهم، على أنهما كانا متبرئان منهم، ولكن عندما تنزل العقوبة الاجتماعية فإنها تنزل على الجميع. ولذلك يبقى السؤال الملح أننا لا نقف مكتوفي الأيدي حيال التغيرات الاجتماعية التي تتم من حولنا. وأظن أن الأستاذ فهمي هويدي كان موفقاً عندما أكد على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس محصوراً في دائرة المفارقات السلوكية على المستوى الشخصي، التقصير في العبادات والمعاملات إنما هو في المجال الاقتصادي والاجتماعي وفي كل المجالات، وأولها بل أعلاها المجال السياسي. لأنك لا تستطيع أن تحدث عملية تغييرية وتشيد بناءً حضارياً وتقف مكتوف اليدين حيال الصراع الحضاري من حولنا. والحمد لله رب العالمين.

الجلسة الثانية

*** مدير الجلسة** : د. شبلي ملاط (جامعة لندن SOAS)

*** الباحثون:**

١ ـ د. رشيد العناني : (قسم الدراسات العربية والإسلامية ـ جامعة اكستر ـ بريطانيا)

٢ ـ د. السيد محمد علي الشهرستاني : (رئيس مجلس أمناء الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية ـ لندن)

٣ ـ د. إبراهيم الحيدري : (أستاذ علم الاجتماع والأنثروبولوجيا ـ جامعة عنابة/ الجزائر ـ سابقاً)

*** المداخلات والمناقشات:**

الدين والحضارة: استقراء لموقف نجيب محفوظ من العلاقة بين الدين والمجتمع الحديث

الدكتور رشيد العناني

يعود انشغال نجيب محفوظ بدور الدين في المجتمع الحديث إلى فترة جدّ باكرة من حياته الأدبية، إذ نراه يتصدى لهذه القضية الخطيرة في أولى روايات المرحلة الواقعية «خان الخليلي» المنشورة في عام ١٩٤٥ وهي أول رواية له تقع أحداثها في مصر المعاصرة بعد رواياته التاريخية الثلاث المعروفة. يدور الحدث في حي الحسين الديني أثناء الحرب العالمية الثانية، ولا يعنينا من تفاصيله الكثيرة هنا سوى العلاقة بين ثنائية من الشخصيات يستخدمها محفوظ لطرح الجدال القائم في المجتمع بين القوى العلمانية وبين القوى السلفية.

أما ممثل التيار الأول فهو المحامي أحمد راشد وسوف نلاحظ أن علمانيته ذات بعد سياسي اشتراكي وان لإيمانه أقنومين هما التقدم الإجتماعي والعلم وأن لا محل فيه للدين، فهو يعلن أنه كما انقذتنا الديانات من الوثنية، ينبغي أن ينقذنا العلم من الديانات.[١]

وهو كذلك يقول أن للعصر الحديث أنبياءه ويذكر منهم «ماركس» و «فرويد» ويمضي يذكر بإعجاب إنجازات العلم الحديث ناعتاً الدين بأنه ليس إلاّ أساطير:

«أن العلماء المعاصرين يعلمون بما في الذرة من عناصر، وبما وراء عالمنا الشمسي من ملايين العوالم، فأين الله؟ وما أساطير الديانات؟ وما جدوى التفكير في مسائل لا يمكن أن

تحل وبين أيدينا مسائل لا حصر لها يمكن أن تحل وينبغي أن نجد لها حلاً؟»(٢).

وأمّا ممثّل التيار السلفي فهو أحمد عاكف الشخصية الرئيسية في الرواية، وهو على نحو ما يصوّره محفوظ لا يمكن أن يعدّ نداً فكرياً لداعية العلمانية والاشتراكية فهو ليس إلاّ موظّفاً حكومياً صغيراً محبطاً ومنطوياً على ذاته، ولم يخطُ من التعليم الرسمي إلاّ بقدر ضئيل، على أنه عكف على قراءة التراث الديني السلفي حتى صوّر له وهمه أنه قد أصبح ضليعاً فيه. أمّا حين يتطرّق الأمر إلى أمور الفكر الحديث فهو من الجهل بحيث أنه لم يسمع بـ «ماركس» أو «فرويد». ويصوّره محفوظ يعاني من مركّب نقص تبدو أعراضه في ضرب من الاستعلاء الفكري لا يتناسب مع ضآلة حظّه من المعرفة وفي ميل واضح للتفاخر بما اطّلع عليه من علوم السلف، إلى جانب إحساسه بأن الدنيا قد ظلمته وأحلّته في درك من دركاتها دون ما يستحق، وهو إحساس يُشرف به على تخوم المرض النفسي المعروف بجنون العظمة.

ترى ما موقف محفوظ من شخصيّتيه وما تمثّلانه؟ إنّ تصويره لأحمد عاكف لا يخلو من عطف ولكن يشوبه سخرية شديدة، ورغم أنه يرجّح كفة المحامي العلماني فيما يدور بينه وبين عاكف من مناظرات إلاّ أنه يُصوّره جامداً بلا حيوية وبلا عاطفة مستغرقاً تماماً في موقفه الفكري. فكأن الروائي يقف متردّداً بين نموذجيه لا يدري مع أيُّهما يميل ويستميل القارىء على أننا نعتقد أن تردّده هذا لا يصدر عن حيرة فكرية بقدر ما يصدر عن اضطراب في البناء الروائي وفي رسم الشخصيات في رواية الكاتب الأولى، وهو اعتقاد سيبرره ما نراه في رواياته اللاحقة حين يتمكّن من أدواته الفنيّة فيطوّعها. لإبراز موقفه الفكري في غير لبس ولا عناء.

رواية محفوظ التالية «القاهرة الجديدة» المنشورة سنة ١٩٤٦ تطرح موضوع الخيارات الأخلاقية، سواء على المستوى الفردي أو الاجتماعي والحق أن أخلاق الفرد وأخلاق المجتمع أنهما وجها العملة اللذان لا ينفصلان في عالم محفوظ. وهكذا فإن الفرد الذي لا همّ له إلاّ خلاصه الشخصي، والذي لا يعنيه في شيء مصير غيره من الأفراد سواء في بيئته المباشرة أو في المجتمع على اتّساعه هو أناني حاقت به اللعنة ولا أمل له

في دخول الفردوس المحفوظي. محجوب عبد الدائم، بطل «القاهرة الجديدة» هو النمط الأصلي غير المنازع لهذا المثال وهو مثال سيتواتر ظهوره مرّات ومرّات في بانورامة محفوظ الاجتماعية.

لا حرج علينا إذن أن نطرد محجوب عبد الدائم بلا تردُّد من مدينة محفوظ الفاضلة. على أن الرواية تطرح علينا مثالين آخرين على نحو ما رأينا في سابقتها «خان الخليلي» إلاّ أن معالم الشخصيات ودلالاتها هنا أوضح وأتقن. كلا المثالين يتّسم بنقاء السريرة وإيثار الغير على الذات وكلاهما راغب أن يكون له دور في إصلاح المجتمع: أما أحدهما فمسلم أصولي وأما الآخر فاشتراكي علماني. ومن الواضح أن كلاً منهما بإيجابيّته الاجتماعية يمثّل محكاً يُبرز عدمية محجوب وتجرُّده من كل وازع أخلاقي. إلا أنهما على ذلك نقيضان لا أمل في تلاقيهما. إذ أنه على الرغم من أنّهما يتّفقان على أهمية المبادىء الأخلاقية للإنسان إلاّ أنّهما يختلفان اختلافاً جذرياً حول طبيعة هذه المبادىء ومصدرها. الأصولي يقول: حسبنا المبادىء التي أنشأها الله عزّ وجلّ»، في حين أن مبادىء الاشتراكي تتلخّص في «الإِيمان بالعلم بدل الغيب، والمجتمع بدل الجنة، والاشتراكية بدل المنافسة». (٣)

تُرى أي هاتين الرؤيتين الاجتماعيّتين يحبّذها محفوظ؟ لا بدّ من طرح السؤال والإِجابة عليه، فالقول بأن الروائي لا يعدو أن يكون مسجِّلاً محايداً يصور مختلف القوى السياسية والاجتماعية الفاعلة في مصر خلال فترة الثلاثينات قول مردود وهو حريّ أن يحرمنا من قراءة تباشير فلسفة محفوظ الاجتماعية، تلك الفلسفة التي لم يزل يعود إلى التعبير عنها في أعماله اللاحقة مرّةً تلو مرة. ونحن في محاولتنا استقراء موقف الروائي من خلال رواياته لا ينقصنا التأييد من محفوظ نفسه، فهو القائل «إن حيادي بين الأفكار حياد تكنيكي. . . يتضمّن باطنه بالضرورة رأيي وموقفي. فأنا لست محايداً للنهاية». (٤)

أعتقد أنه بإمكاننا القول بأن العقيدة الاجتماعية التي يختارها الروائي هي عقيدة الاشتراكي العلماني، وأن العقيدة الاجتماعية التي ينبذها هي عقيدة الإسلامي الإحيائي. والدليل على ما نذهب إليه يتجلّى في أسلوب تصوير

الكاتب لكل من الشخصيّتين، فهو يصف النموذج الإسلامي بأنه «لم يَخْلُ من تعصُّب وحدّة، بل كانت تعتريه لحظات قسوة جنونية، تنضب فيها خصوبة نفسه، فينطلق كلسان من لهب يلقف ما يلقاه ويلتهم ما يتصدّى له». وهو أيضاً يوصف بأنه «لم ينج من ميل للوحدة. . . إلى جهل بأصول اللباقة الاجتماعية، ونكران لروح الفكاهة، وولع بالصراحة جعلت من حديثه أحياناً سوط عذاب. . .» ونعلم أيضاً من السرد الروائي أن طفولته لم تكن طبيعية، فقد أصيب «بمرض عصبي» منعه من ارتياد المدارس حتى سن الرابعة عشرة.(٥)

في مقابل هذه الصورة التي لا تخلو من تنفير تجد النموذج العلماني مبرزاً في صورة إنسانية محببة. فهو يوصف بأنه «كان مثالاً طيباً للروح الاجتماعية الحقة. . . يجيد الحديث والخطابة وطهي الطعام والغناء، مع ميل محمود للاطّلاع والثقافة واستمساك مخلص بالفضيلة» ووقته مقسّم بين أنشطة إيجابية شتّى: «فإلى جانب وقت القراءة هناك وقت للرياضة وآخر للمناظرة وثالث للرحلة ورابع للحب الخ«ونحن أيضاً نعلم من الرواية أنه حين تخلى عن عقيدته الدينية، كان السؤال الذي حيّره هو علام تنهض أخلاقه و «ما الذي يمسك على الفضائل قيمتها بعد الله؟» ويجد الشاب مخرجاً من حيرته لدى الفيلسوف الاجتماعي أوغست كونت الذي بشّره «بإله جديد هو المجتمع، ودين جديد هو العلم» ونسمع على لسان الروائي الذي يكتب الرواية من وجهة نظر المؤلّف العليم بكل شيء أن الفتى «اعتقد أن للملحد ـ كما للمؤمن ـ مبادىء ومثلاً إذا شاء وشاءت له إرادته. وأن الخير أعمق أصولاً في الطبيعة البشرية من الدين، فهو الذي خلق الدين قديماً وليس الدين الذي أوجده كما كان يتوهّم، وجعل يقول عن نفسه: كنت فاضلاً بدين وبغير عقل، وأنا اليوم فاضل بعقل وبلا خرافة».(٦)

تمر سنوات ويكتب نجيب محفوظ بقية أعمال مرحلة الواقعية الاجتماعية ويبدو أنه قد انشغل بعض الشيء عن هذه القضية، إلاّ أنه لا يلبث أن يعود إليها بحيوية متجدّدة في آخر روايات تلك المرحلة ونعني بها «الثلاثية» العظيمة (١٩٥٦ ـ ١٩٥٧) نراه هنا مشغولاً كدأبه بقضية التقدم الحضاري والقوتين المصطرعتين على الاضطلاع بإنجازه في المجتمع. أما هاتان القوّتان فهما الإِسلام من جهة والعلم والاشتراكية من جهة أخرى

(وينبغي أن نلاحظ هنا أن الاشتراكية والعلم هما تركيبة كيماوية لا فصام لعناصرها في تصوُّر محفوظ لقضية التقدُّم). وهكذا فإننا نشهد في «قصر الشوق» ـ الجزء الثاني من «الثلاثية» ـ اندحار النظرة الدينية على يد العلم، على حين تكتمل أقسام الصورة في الجزء الثالث «السكّرية» ـ حيث نرى الاشتراكية تنضمّ للعلم في صراع مشترك ضد السلفية الدينية من أجل الإِمساك بقيادة المجتمع.

في «قصر الشوق» يبرز الروائي الصراع المذكور في لحظة استقطابية من خلال مشهد المواجهة المتوتّرة بين الشاب اليافع «كمال» الذي لا زال طالباً بمدرسة المعلّمين العليا وبين أبيه الجبّار المهاب «السيد أحمد عبد الجواد». كان الرجل قد اطّلع في إحدى المجلات على مقال لابنه يبسط فيه بالشرح نظرية «داروين» في أصل الأنواع والنشوء والارتقاء. والسيد عبد الجواد كما نعلم من الرواية تاجر ناجح لا حظّ له يذكر من التعليم، وهو مؤمن عميق الإِيمان على ما يتّسم به أسلوب حياته من شغف بالملذّات وكسر لبعض أوامر الدين ونواهيه. ومن هنا فهو يفجع في ابنه حين يراه يعرض دون دحض أو إنكار رأياً مجافياً لرأي الدين الصريح وهو «أن الله خلق آدم من تراب، وإن آدم هو أبو البشر» على حدّ قوله لابنه لائماً معنّفاً. إلاّ أن تحوُّل «كمال» كان قد اكتمل، ولم يعد ينفع معه زجر أبيه، فنراه ينصت إليه مبدياً الطاعة والخنوع بينما يمضي تيار أفكاره الباطنة على النحو التالي:

> لماذا كتب مقالته؟ لقد تردّد طويلاً قبل أن يرسلها إلى المجلة، ولكنه كان كأنّما يودُّ أن ينعي إلى الناس عقيدته. لقد ثبتت عقيدته طوال العامين الماضيين أمام عواصف الشك التي أرسلها المعرّي والخيّام، حتى هوت عليها قبضة العلم الحديدية فكانت القاضية. على أنني لست كافراً، لا زلت أؤمن بالله، أما الدين، أين الدين؟ ذهب».[(٧)]

وفي موضع آخر يؤكّد كمال اكتشافه الجديد إذ تجري خواطره على لسان الكاتب كما يلي:

> ... وسيكون في تحرّره من الدين أقرب إلى الله ممّا كان

في إيمانه به، فما الدين الحقيقي إلاّ العلم، هو مفتاح أسرار الكون وجلاله، ولو بُعث الأنبياء اليوم ما اختاروا سوى العلم رسالةً لهم، هكذا يستيقظ من حلم الأساطير ليواجه الحقيقة المجرّدة، مخلّفاً وراءه تلك العاصفة التي صارع فيها الجهل حتى صرعه ـ حدّاً فاصلاً بين ماضٍ خرافي وغد نوراني، بذلك تتفتّح له السبل المؤدّية إلى الله، سبل العلم والخير والجمال. . .(٨)

مّرةً أخرى نجد هنا مثالاً لانعدام البنية الفكرية بين ممثلي الاتجاهين: الديني واللاديني، (وهما في هذه االحالة كمال وأبوه) وهي الحيلة الفنية التي سبق أن استخدمها محفوظ في «خان الخليلي» لتغليب الرأي الذي يحظى بتأييده الشخصي على الرأي الآخر وسوق عواطف القارىء دون أن يحس مع الفكرة الأوجه عرضاً والأقوى منطقاً والتي لصاحبها سلطان أكبر على مشاعرنا كقرّاء. وإلى جانب هذا كلّه ففي حالة «قصر الشوق» لدينا دليل إضافي من خارج الرواية وهو علمنا أن أزمة كمال الفكرية كما هي مصوّرة في الرواية إنما تعكس أزمة محفوظ الفكرية في شبابه، فشخصية كمال فيها عنصر من عناصر السيرة الذاتية وهو ما لا ينكره الروائي في أحاديثه المنشورة.(٩)

أمّا في «السكّرية» فيعود محفوظ إلى الأسلوب الذي ابتدأ به في «القاهرة الجديدة»، وهو استخدام نِدّيْن فكريين لتمثيل الفلسفتين الاجتماعيتين المتخاصمتين. والنِدَّان الضدّان هنا هم الأخَوان أحمد وعبد المنعم شوكت، ابنا أخت كمال، بطل «الثلاثية». وعلى كونهما من أسرةٍ واحدة ونشأتهما في بيت واحد ودراستهما بنفس الجامعة فهما على طَرَفَيْ نقيض، إذ أن أحمد اشتراكي ملحد مجاهر بإلحاده، في حين أن أخاه عبد المنعم سلفي إحيائي من جماعة «الاخوان المسلمين». وكأن محفوظ قد أراد بتصويرهما على هذا القرب وهذا التنافر في آن أن يُلمع ـ ربّما من حيث لا يدري ـ إلى حتمية الصدام بين التيارين على نحو قد لا تعصم منه الأواصر التقليدية والبنى الاجتماعية القائمة.

ومثلما فعل محفوظ في «القاهرة الجديدة» نجده يشي بعواطفه الخاصة

تجاه النموذجين في «السكرية» عن طريق ما يلصقه بهما من صفات نفسية وجسمية. فنراه ينسب إلى النموذج الإسلامي عبد المنعم ـ على لسان خاله كمال ـ صفة «اليقين والتعصُّب المرذولين» ويحرمه من خاصية المرح والحس الفكاهي، كذلك يخصّه بمظهر جسمي جذّاب فيجعله «أميل إلى القصر والامتلاء». أما أحمد النموذج الاشتراكي العلماني، فغني عن القول أن الكاتب يضفي عليه من الصفات الجاذبة كل ما خلعه عن خصمه.[١٠] ولعلّ أشد ما يُفقد النموذج الديني عطف القارىء في حين يحببه في النموذج الضد هو موقف كل منهما من الجنس الآخر وعلاقة الحب. فعبد المنعم يبدو خائفاً رافضاً لنوازع الحياة الجارية في عروقه في علاقته بجارته التي يبادلها الحب، وفي النهاية يتصرّف بنذالة حين يقطع علاقته بها باعتبارها غواية من الشيطان لكونها سمحت له بمغازلتها قبل الزواج. وعلى النقيض من هذا الموقف تلقى أخاه أحمد يتقبّل استقلالية فتاته وحريتها في ماضيها ولا يغضّ من حبه واحترامه لها معرفته أنها كانت على علاقة بغيره قبل أن يعرفها وليست سماحة الروح هذه بالشيء القليل في سياق التقاليد الاجتماعية في مصر في الأربعينات بل وحتى اليوم إلى حدٍّ كبير.

رأينا في «قصر الشوق» كيف أن الإيمان بالعلم قد أخرج من حياة كمال الإيمان بالدين (أكرر الإيمان بالدين وليس الإيمان بالله)، ولا نلبث أن نرى الصيغة المحفوظية لتقدُّم البشرية تكتمل بعنصرها الضروري الآخر، أي الاشتراكية (بمعنى العدل الاجتماعي). ونجد محفوظ يؤكّد من جديد ما سبق أن طرحه في «القاهرة الجديدة» من أن النظرة الإلحادية ـ الاشتراكية للوجود لا تفتقر إلى عرف أخلاقي شخصي خاص بها وهو ما يلخّصه أحمد في إيمانه «بالعلم والإنسانية وبالغد». أما عبد المنعم فلا يرى ـ إذ يحتدم الجدال بينه وبين أخيه ـ في هذا إلاّ هدماً لكل «ما الإنسان إنسان به» وأما أحمد فيفصح عن إيمانه الجديد قائلاً:

«بل قل بقاء عقيدة أكثر من ألف سنة آية لا على قوتها، ولكن على حطة بعض بني الإنسان، ذلك ضد معنى الحياة المتجدّدة، ما يصلح لي وأنا طفل يجب أن أغيّره وأنا رجل. طالما كان الإنسان عبداً للطبيعة والإنسان، وهو يقاوم عبودية

الطبيعة بالعلم والاختراع كما يقاوم عبودية الإِنسان بالمذاهب التقدمية، ما عدا ذلك فهو نوع من الفرامل الضاغطة على عجلة الإِنسانية الحرة».(١١)

وفي موضع لاحق من الرواية يحظى الإِيمان الجديد بداعية آخر لا يقل فصاحة وحماسة (إن لم يزد) عن أحمد، وذلك في شخص سوسن رفيقته في الاشتراكية والتحرر الاجتماعي، والتي لا تلبث أن تصبح زوجته رغم معارضة أهله. وسنرى أن سوسن إن كانت لا تنكر على الإِسلام انطواءه على بعض عناصر الإِصلاح الإجتماعي إلاّ أنها لا تقرّر ذلك إلاّ لتسارع لنفيه باعتباره غير صالح للتعامل مع العصر الحديث:

«قد يكون في الإِسلام إشتراكية، ولكنها اشتراكية خيالية كالتي بشّر بها «توماس مور» و «لويس بلان» و «سان سيمون». إنه يبحث عن حل للظلم الاجتماعي في ضمير الإِنسان بينا أن الحل موجود في تطوّر المجتمع نفسه، أنه لا ينظر إلى طبقات المجتمع ولكن إلى أفراده، وليس فيه بطبيعة الحال أيّة فكرة عن الاشتراكية العلمية وفضلاً عن هذا كلّه فتعاليم الإِسلام تستند إلى ميتافيزيقيا أسطورية تلعب فيها الملائكة دوراً خطيراً. لا ينبغي أن نبحث عن حلول لمشكلات حاضرنا في الماضي البعيد. . .»(١٢)

وهي عبارات لا تختلف كثيراً عمّا سبق أن قاله المحامي أحمد راشد في «خان الخليلي» كما رأينا من قبل. ولعلّه ينبغي أن نسوق عند هذا الموضع دليلاً آخر على تعاطف الكاتب مع النماذج العلمانية الاشتراكية من شخصيّاته، وهو ما يمكن أن نسمّيه «الدليل المساحي» أو «الكمي» ونعني به حجم المساحة الروائية التي يفردها الكاتب بين دفّتي الكتاب لهذه النماذج لطرح أفكارها والتعبير عن قناعاتها وهي مساحة تفوق كثيراً ما يخصّصه للنماذج المعبّرة عن الاتجاه الديني ـ الإِحيائي.



أتمّ نجيب محفوظ كتابه «الثلاثية» عام ١٩٥٢ طبقاً لما هو مسجّل من

أقواله.[١٣] وبعد ذلك مضت خمسة أعوام عجاف بلا إبداع إلى أن كتب «أولاد حارتنا» وسلسلها في «الأهرام» سنة ١٩٥٩. وعلى الرغم من الفاصل الزمني الطويل نوعاً، جاءت الرواية من حيث رؤياها الفكرية امتداداً سلساً طبيعياً لما سبقها من أعمال. فهو يطرح فيها من جديد تشخيصه المألوف لأسوأ أمراض البشرية وهو الظلم الاجتماعي، وهو أيضاً يؤكّد فيها من جديد إيمانه الذي لا يتزعزع بالعلاج الناجع الوحيد، وهو تركيبة الاشتراكية والعلم. ولعلّ «أولاد حارتنا» على الرغم من قالبها الرمزي هي أوضح معالجات الكاتب لهذا الموضوع، وهي أيضاً تجعل منه (أي موضوع علاقة الإنسان بالدين) موضوعها الأساسي في حين أنه يختلط بغيره من الموضوعات في الروايات الأخرى. و «أولاد حارتنا» أشمل في توجّهها الإنساني العام حيث يتّضح منها أن موقف الكاتب من الدين ليس موقفاً من الإسلام على وجه التخصيص وإنّما هو موقف من الأديان جميعاً وعلاقتها بالفرد والمجتمع. وهو إن كان يبدو أحياناً أكثر انشغالاً بالإسلام منه بغيره من الأديان فذلك لأنه الدين السائد أكثر من غيره في مجتمعه والمؤثّر فيه. الرواية تمثّل رؤية بانورامية لتاريخ الإنسان والمجتمع من حيث علاقتهما بالدين منذ الخَلْق وإلى اليوم الحاضر. وفيها نجد شخوصاً ترمز إلى الله وآدم والشيطان، وإلى موسى والمسيح ومحمد. إلاّ أنهم جميعاً يُجرّدون في الرواية من كساء الأسطورة وهالة القداسة. وليس معنى هذا أن محفوظ يستهين بالأنبياء أو يصوّرهم في صورة سالبة. وإنّما هو يحتفي بهم أيما احتفاء باعتبارهم من أعظم أبطال البشرية في نضالها القديم ضد الظلم والطغيان ويرى أن نضالهم البطولي هذا هو الذي رفعهم فوق مصاف البشر مع تقادم الزمن، ونسج حولهم الأساطير، وخلعهم من عالم الإنسان ليضعهم فيما وراء الطبيعة.

يرمز الروائي في «أولاد حارتنا» إلى استخلاف الله الإنسان في الأرض من خلال وَقْفٍ يقفه مالكه «جبلاوي» (الذي يرمز إلى الله) على أبنائه وذريّتهم إلى أبد الآبدين. بعد ذلك يعكف العجوز في بيته المسوّر الحصين ذي الحديقة الغناء والذي تكتنفه الرهبة والغموض ولا يجسر أحد على الاقتراب منه (البيت والحديقة هنا يعادلان السماء أو الجنة، كما أن الحارة تعادل الأرض).

إلاّ أنه سرعان ما يتحوّل ناظر الوقف إلى لصّ يغتصب لنفسه وخاصته ريع الوقف ويوظّف «الفتوّات» في إرهاب أهل الحارة لئلاّ يرتفع من وسطهم صوت مطالب بحقه. هكذا بدأ الظلم على الأرض. لكن الظلم يولّد المقاومة وهذا هو جوهر اليهودية والمسيحية والإسلام كما يراها محفوظ. فالديانات الثلاث تبدو من خلال الرمزية الأليغورية التبسيطية للرواية سلسلة من حركات المقاومة السياسية، الاجتماعية الأخلاقية التي تنشأ ضد نظم قمعية وتسعى لإقامة العدل على الأرض. إلاّ أن نجاح هؤلاء الأنبياء ـ أو الثوّار الاجتماعيين حيث التصوّر المحفوظي ـ كان دائماً نجاحاً وقتياً قصير الأمد، ففي كل مرة كانت الحارة لا تلبث أن تنتكس ويهبط عليها ظلام الشر من جديد.

ألاَ من أمل إذن؟ بل ثمّ أمل. بذا يبشّرنا صوت الروائي عبر القسم الخامس والأخير من الكتاب حيث نلتقي «بعرفة» الساحر الذي يرمز للعلم الحديث والذي يؤول إليه دور المخلّص الاجتماعي الذي كان قبلاً حكراً على الأنبياء المبعوثين. وتعبّر الرواية عن فكرة موت الألوهية في العصر الحديث ـ والتي تلخّصت في قولة «نيتشه» الشهيرة «إن الله قد مات» ـ عن طريق جعل «عرفة» يتسبّب في موت الرجل العجوز «جبلاوي» ولا يفوتنا أن نلاحظ الاختيار الموظّف لاسم «عرفة» باشتقاقه من مادة المعرفة في اللغة.

وهكذا يبرز العلم باعتباره إله العصر الحديث، وهو ما تؤكّده كلمات «عرفة» (ممثّل العلم) المحمومة التي يمزّقها الندم بعد وفاة الجبلاوي:

«إن كلمة من جدنا كانت تدفع الطيبين من أحفاده إلى العمل حتى الموت موته أقوى من كلماته. إنه يوجب على الابن الطيب أن يفعل كل شيء أن يحل محلّه، أن يكونه...».[١٤]

ويمضي نجيب محفوظ أبعد من ذلك في محاولته إظهار العلم بصفته الوريث الشرعي للدين. ويبدو هذا واضحاً في الرسالة الشفهية التي تحمل آخر كلمات «الجبلاوي» قبل موته والتي تنقلها خادمته إلى عرفة. تقول كلمات الرسالة على لسان الجبلاوي إلى الخادمة؛ «اذهبي إلى عرفة الساحر وأبلغيه عني أن جدّه مات وهو راضٍ عنه»[١٥] تضفي هذه الرسالة على عرفة صفة شرعية لا مراء فيها إذ تجعل منه متلقياً للوحي، تماماً مثل سابقيه من

أبناء الحارة الأنبياء (موسى والمسيح ومحمد) الذين كان الجبلاوي يظهر لهم ويكلّفهم بإعادة الأمور إلى نصابها في الحارة. وجوهر ما يفعله محفوظ هنا هو أنه يسعى إلى أن يسبغ على العلم القوة الروحية التي يتميّز بها الدين، وهذا شاغل من شواغله الأساسية كما رأينا في الروايات السابقة، وخاصة في حالة علي طه النموذج العلماني في «القاهرة الجديدة».

ومن ناحية أخرى يؤكّد محفوظ من جديد الأمل البشري المناط بقدرة العلم غير المحدودة في تحقيق السعادة والرفاة للكثرة الغالبة من الناس، إذ يعبر عرفة عن إيمانه بأن «السحر» «قادر على كل شيء» وأنه «قد يتمكّن يوماً من القضاء على الفتوّات أنفسهم، وتشييد المباني، وتوفير الرزق لكافة أولاد حارتنا».(١٦)

يبقى إيمان محفوظ بالعلم إذن متيناً ولا يعرف حدوداً، إلاّ أننا نراه في «أولاد حارتنا» يبث نغمة تحذير لم يسبق أن سمعناها في أي من أعماله السابقة. فهو يبدو هنا ولأول مرّة على وعي بأن العلم إذا ما وقع في أيدٍ شريرة فإنه قمين أن يتحوّل إلى قوة قمع لا تحرير. ذلك أنه على الرغم من أن عرفة الساحر يخترع سلاحاً انفجارياً يستخدمه للقضاء على فتوّات الحارة، إلاّ أنه لا يلبث أن يقع تحت طائلة «ناظر الوقف» الذي يبتز السر منه بتهديده بإفشاء مسؤوليّته عن مصرع الجبلاوي وتعريضه لسخط الناس. وبذلك يصبح الاختراع الجبّار في خدمة أغراض الناظر القمعية، ويستحيل عرفة رغماً من إرادته إلى «فتوّة» بقوة العلم التي تُزري بقوة الفتوّات الأقدمين. ولا شكّ أن هذه الرؤية الكابوسية الجديدة للكاتب هي نتيجة للعيش في عالم نووي معرّض لخطر الفناء الشامل في أي لحظة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية ولأول مرة في تاريخ الحضارة البشرية، وكل هذا بسبب وقوع العلم في أيدٍ شريرة تحتكره من أجل السيطرة بدلاً من تسخيره فيما ينفع الناس.

تبقى «أولاد حارتنا» اليوم واحدة من أهم المُسْتَقَيات لمذهب نجيب محفوظ في قضية الدين، فهو يفصح فيها عمّا يقتصر على الإلماع إليه في غيرها من أعماله. على أن محفوظ لم يتوقّف في ما تلاها من روايات عن معالجة موضوعات ومواقف وشخصيّات شتى على نحو يُخْلَص منه إلى أن الكاتب على قناعة كاملة أن الدين ليس هو السبيل الكفيل بتنظيم المجتمع

الحديث وإدارته في شؤون الاجتماع والاقتصاد والسياسة على نحو يلبّي حاجات العصر وهذه الرؤية تتوكّد مرةً تلو الأخرى عن طريق أساليب وتقنيّات ورموز مختلفة في أعمال مثل «اللص والكلاب» و «الطريق» و «الشحاذ» ممّا نشر في الستينات، وأعمال مثل «قلب الليل» و«حكايات حارتنا» و «الحرافيش» من حقبة السبعينات، إلى جانب «ليالي ألف ليلة» و «العائش في الحقيقة» من أعمال الثمانينات. ناهيك عن عدد كبير من القصص القصيرة التي تتعرّض لهذه القضية ولتي نشرها الكاتب في فترات مختلفة من حياته المديدة. وكل هذا مما فصّلنا القول فيه في دراستنا الشاملة حول المؤلّف وأعماله الصادرة بالإنكليزية حديثاً(١٧)

على أنه لا ينبغي أن نختتم هذه الدراسة دون أن نقول أن عالم محفوظ لا غبار فيه على الدين كعقيدة داخلية بين الإنسان الفرد ووجدانه الشخصي وهناك من شخوصه الروائية من هو على إيمان ديني عميق دون أن يصوّره محفوظ في صورة سلبية وإذا شئنا أمثلة لذلك فهناك شخصيّة عامر وجدي الصحفي العجوز في «ميرامار» والمحتشمي الجد في «يوم قتل الزعيم» وهما شخصيّتان تحظيان بحب الكاتب واحترامه ويظهر في سلوكهما الأخلاقي الرفيع أثر الإيمان والورع الديني. أما النموذج الذي لا يتهاون معه الروائي، فهو ذلك الذي يرى في الدين دستوراً سياسياً لا تبديل له، وشريعة إجتماعية تُفرض قهراً وسيفاً من الماضي مسلّطاً على رؤوس المخالفين.(١٨)

هوامش البحث

(١) نجيب محفوظ «خان الخليلي»، (القاهرة: مكتبة مصر) ١٩٥٨ ص ٩١.
(٢) المرجع السابق، ص ٦١ ـ ٦٢.
(٣) نجيب محفوظ، «القاهرة الجديدة»، (القاهرة: مكتبة مصر) ١٩٧٤ ص ٩.
(٤) نجيب محفوظ، «أتحدث إليكم» (بيروت: دار العودة)، ١٩٧٧. ص ١٥٧ ـ ١٥٨.
(٥) «القاهرة الجديدة»، ص ١٢ ـ ١٣.
(٦) المرجع السابق، ص ٢٢ ـ ٢٣.
(٧) نجيب محفوظ «قصر الشوق»، (القاهرة: مكتبة مصر) بلا تاريخ ص ٣٧١ ـ ٣٧٢.
(٨) المرجع السابق، ص ٣٧٥.
(٩) يصرّح محفوظ للناقد غالي شكري أن كمال يعكس أزمته الفكرية. انظر «أتحدث إليكم» ص ٦٢.
(١٠) نجيب محفوظ «السكرية»، (القاهرة: مكتبة مصر) ١٩٧١. ص ٢٩، ٤١ وغيرهما كثير في أنحاء الرواية.
(١١) المرجع السابق، ص ١٦٠.
(١٢) المرجع السابق،د ص ٣١٠.
(١٣) انظر غالي شكري «المنتمي»، (القاهرة: دار المعارف) ١٩٦٩ ص ٤٥٢.
(١٤) نجيب محفوظ «أولاد حارتنا»، (بيروت: دار الآداب) ١٩٧٢ ص ٥٠٣.
(١٥) المرجع السابق، ص ٥٣٨. تلجأ الرواية إلى شيء من اللبس والغموض المتعمدين في مسألة الرسالة المبلغة من الجبلاوي إلى عرفة، فبينما عرفة على يقين من أنه التقى الخادمة وسمع منها الرسالة إلا أن أخاه يصوّر له أن ما رآه لم يكن إلا خيالاً. وفي هذا الغموض استيحاء لقضية الوحي وطبيعته في مسائل النبوة: هل هو هاتف داخلي أم أنه أمر عياني محسوس؟
(١٦) المرجع السابق، ص ٤٨٣.
(١٧) See Rasheed El-ENANY, **Naguib Mahfouz: IV The Pursuit of Meaning,** (London: Routledge), 1993.
(١٨) استعنا في هذه الدراسة بمقالة لنا سبق نشرها في مجلة «الناقد» العدد ١٩، يناير ١٩٩٠. ص ٢٥ ـ ٢٩.

أزمة الحضارة المعاصرة وأطروحة الخلاص

الدكتور السيد محمد علي الشهرستاني

بسم الله الرحمٰن الرحيم

والصلاة والسلام على خير الأنام محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين

إن هذا البحث يحتوي على مقدمة وأربعة فصول:

فالمقدمة تشتمل على أصول البحث وانتخاب نقطة البداية والضالة المنشودة للإنسان وعرض مجمل للأسباب التي دعت إلى ظهور الفلسفات الكبرى والفواصل النوعية. الفصل الأول يشتمل على مقومات الحضارة الحديثة وأسباب ازدهارها. والفصل الثاني دراسة تحليلية لأسباب فشل الحضارة الغربية المعاصرة وعوامل سقوطها. أما الفصل الثالث فيشتمل على تقديم أطروحة لإنقاذ الحضارة البشرية من السقوط والأخير يشتمل على إعطاء نماذج تطبيقية لكيفية تنفيذ هذه الأطروحة على الساحة العملية في الحياة.

من مقتضيات البحث العلمي لمعرفة الواقع والحقيقة، المباشرة في تحليل القضايا ونقدها من نقطة الوفاق التي يتقبلها أطراف النزاع، والانتقال منها إلى أوجه الخلاف، ليكون للطرفين وحدة قياسية ثابتة بها يقاس الدليل، ومنها يعرف السليم من السقيم.

إن الضالة المنشودة التي يقر بها الجميع في الوجود الإنساني، كما يعرفها علماء النفس هي (مبدأ البحث عن اللذة والاجتناب عن الألم، فالكائنات الأدمية جميعاً تصدر عن المبدأ المذكور في نشاطها بأكمله)[١] ومن هنا منطلق الإنسان في البحث عن الأسباب الموجبة والعلل المؤثرة في تأمين هذه الضالة والوصول إلى الهدف الغائي فوجد نفسه أمام قوانين وضعية

وآراء فلسفية ونظريات علمية وضعها بعض الأفراد من البشر. وإلى جانب آخر وجد نفسه أمام شريعة السماء المنزلة على الأنبياء والرسل فانتابه صراع نفسي وعقلي وهو لا يدري لأي الفريقين ينتمي ولمن يتبع، لرسول يدعو إلى ربه بالحكمة والموعظة الحسنة أم لحكيم يدعو إلى الرأي والمعرفة. وكان هذا الصراع منشأ للحروب والغزوات وسفك الدماء وهتك الأعراض من يوم أن عرف الإنسان نفسه وإلى حاضرنا المعاصر وهكذا ازدهرت حضارات ونمت وتقدمت، وأفل نجم حضارة أخرى كانت سائدة متقدمة مزدهرة. وقد نرى التاريخ البشري بين هذا الصعود والنزول متمثلاً في خط بياني ذي قيم متفاوتة في الازدهار والإنحطاط وفي الأدوار المتتالية لحياة الإنسان وكذلك في مناطق مختلفة على سطح الكرة الأرضية التي نعيش عليها.

وكان السبب في ظهور المدارس الفلسفية الكبرى وظهور الأنبياء والرسل هو التدهور الاجتماعي أو الاقتصادي أو الخلقي في المجتمعات البشرية، فلو ابتدأنا من اليونان قبل سقراط نراها دويلات ممزقة وكل مدينة تمثل دولة وأشهرها دولتا أثينا وأسبارطة وقد قام بينهما عداء مستحكم وحروب دامية تركت أثراً عميقاً على مفكري الإغريق. إن الديمقراطية التي سادت أثينا لم تدم طويلاً إذ سرعان ما بدأت بالانهيار لأن هذه الديمقراطية عانت من عيبين رئيسيين:

أولاً: إنها كانت ديمقراطية للأقلية، أو للسادة اليونان فقط، بينما ثلاثة أرباع الشعب هم من أبناء الشعوب الأخرى الذين يدعونهم عبيداً، وهؤلاء ليس لهم حق المواطنة وبالتالي المشاركة في العمل السياسي، ولذا كانت الديمقراطية عند اليونان والرومان هي للأقلية، وبعض الأفراد هم الأحرار(٢).

ثانياً: إن هذه الديمقراطية تحولت مع الأيام إلى لون من الفوضى السياسية التي تنذر ببروز الطغيان بالإضافة إلى الشك الفكري الذي قاده السفسطائيون ضد قدرة العقل والأديان والأخلاق والقوانين والأعراف.

وحينما جاء سقراط فوجيء بمجتمع يوشك على الانهيار فهناك ديمقراطية استغلها محترفو السياسة وهناك حياة فكرية استغلها السفسطائيون ليتلاعبوا بالألفاظ ويموهوا الحقائق ويجمعوا المتناقضات، متبعين في ذلك

أسلوب المغالطة الذي قد ينطلي على الكثيرين بسبب القدرة البلاغية وأطلقوا شعارهم (الإنسان مقياس كل شيء) بمعنى أنه لا توجد حقائق بذاتها، بل الحقيقة هي ما تبدو لكل إنسان على حدة!! في هذه الأجواء نشأ سقراط ويبدو أنه حدد أهدافه بدقة ويمكن إجمالها فيما يلي:

١ ـ إعادة العقل إلى صوابه بإثبات قدرته في الوصول إلى الحقيقة.

٢ ـ إرساء دعائم ثابتة للأخلاق ولذا كانت رسالته أخلاقية في المقام الأول أما أفلاطون وهو تلميذ سقراط الذي واصل رسالة أستاذه في نقد الشك السفسطائي ولكنه توسع في ذلك بحل مشكلة السلطة والحكم في الجمهورية (جمهوريته).

وأما أرسطو وهو تلميذ أفلاطون فقد تأثر بأستاذه ولكنه كان أكثر واقعية منه وتمكن من وضع ميزان للتعرف على واقع الأمور سماه المنطق. وكان أرسطو قمة الخط البياني الذي وصلت إليه الحضارة اليونانية ويكاد يشكل محصلة نهائية لعلومها وفلسفاتها.

وحينما وصل الخط البياني للحضارة إلى الحضيض في الجزيرة العربية، وكانت البداوة تسيطر على حياة الناس من غارات وغزوات وتخبط في دياجير الجهل والظلم. (وكانوا على شفا حفرة من النار مذقة الشارب ونهزة الطامع وقبة العجلان يشربون الطرق ويقتاتون القد والمورق) كما تصفهم فاطمة الزهراء عليها السلام[٣] بعث الله محمداً ﷺ ليكون رحمة للعالمين فجاء بشريعة السماء داعياً للناس من منطلق الحياة التي يعيشونها والذي كان يتمثل في التفاخر بالألفاظ والشعر والبيان. فكانت معجزة صاحب الرسالة القرآن الكريم الذي تحداهم ولو بالإتيان بسورة واحدة[٤]. وقد ركز القرآن في إنقاذ الناس، على الإيمان والتسليم والتصديق في نطاق الفطرة الإنسانية عن طريق الترغيب والترهيب وهذا ما كانت تقتضيه ثقافة المجتمع في غياب دور الاستدلال العقلي عن الساحة، وهكذا ابتدأ الخط البياني للحضارة العربية المتشكلة بظهور الإسلام يسلك الاتجاه الصعودي وقد وصل الذروة عندما سيطر على جزء كبير من العالم.

ولكن ممارسات الحكام والأمراء لسلوك يتعارض ويتنافى مع جوهر

العقيدة الإسلامية في الظاهر والباطن ونمو دور الاستدلال العقلي بتسرب الفلسفة اليونانية عن طريق الترجمة وظهور بعض الزنادقة والدهريين بصورة علنية على المجامع العلمية وإثارة التشكيك وطرح الشبهات كلها كانت عوامل لظهور المدرسة العقلية إلى جانب المدرسة التعبدية وكان رائد تلك المدرسة العقلية الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام عن طريق تلامذته أمثال هشام بن الحكم وجابر بن حيان. وهنا تجلت الأصالة والتعمق في العقيدة الحضارية الإسلامية، فهي إن ابتدأت بطرح الأسس الحضارية لإنقاذ الإنسان عن طريق التعبد والتصديق والتسليم فإنما كان لاقتضاء ثقافة المجتمع في ذلك الدور. وحينما ظهرت المدرسة الفلسفية أثبت الإسلام أنه يدعو إلى التعقل في الأمور كما يدعو إلى التعبد والتصديق بالأحكام. ولذا نرى أن الفلاسفة المسلمين كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد إلى ملا صدرا وغيرهم يتفوقون على فلاسفة اليونان بخطى واسعة. والأكثر غرابة في ذلك ظهور دور العرفاء الذين عبر عن رأيهم الإمام الغزالي بقوله (إن أهل التصوف مالوا إلى العلوم الإلهامية)[٥]. وذلك بعد اعتراف عمالقة الفلسفة بعدم تمكنهم من الوصول إلى حقائق الأشياء كما يقول به ابن سينا في تعليقاته (إن الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص والإعراف واللوازم ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها، بل نعرف أنها أشياء لها خواص وأعراض)[٦] وهذا يعني الرجوع ثانية إلى الإيمان والتسليم والتصديق برسالة السماء. وهكذا يكون هذا التحول والدوران في الوقت الذي تصل فيه الحضارة الإسلامية إلى القمة.

ولنعود ثانية إلى المجتمع الأوروبي في عصره الوسيط الذي ينعته المؤرخون الأوروبيون بأنه عصر الظلمات، بعكس عصرنا الوسيط الإسلامي. فعلى الصعيد السياسي كان البابا يملك السلطتين الروحية والزمنية، وقد وقعت هذه السلطة في أخطاء كثيرة من قبيل مطاردة العلماء وحرقهم بحجة (الهرطقة) حتى كاد (غاليلو)[٧] العالم الفيزيائي الشهير أن يلقى المصير نفسه لولا تراجعه مكرهاً عن القول بدوران الأرض!! فقاد مارتن لوثر[٨] حركة الاصلاح وتمكن من زعزعة سلطة الكنيسة وإعطاء الفلاسفة والمفكرين نوعاً من الحرية والجرأة في انتقاد الأخطاء التي وقعت

فيها الكنيسة. بعد أن استعاد الملوك في أوروبا سلطانهم بشكل كامل من الكنيسة، أصبحوا يحكمون حكماً استبدادياً مطلقاً وكان لهذا مساوىء كثيرة وانعكاسات خطيرة على المجتمع وكان خير معبر عن هذه الحالة هو توماس هوبز[٩] حينما كتب (اللوياثان) أو (التنين) مشبهاً الحكم والدولة بذلك الوحش الذي يبتلع في داخله الأفراد من الناس. وفي هذه الأجواء ظهر جون لوك[١٠] ليبين الأساس الاجتماعي للسلطة، رافضاً بذلك نظريات الحق الإلهي والحكم المطلق.

أما الثورة العلمية التي قادها كوبر نيكوس[١١] بنظريته (دوران الأرض والكواكب حول الشمس والتي هي أساس علم الفلك الحديث تعتبر في تاريخ العلم ثورة بمقاييس عديدة منها استقلال البحث العلمي واستقلال نطاق الطبيعة عن نطاق العقيدة الدينية)[١٢] وتبع كوبر نيكوس بيكون وغاليلو ورهط كبير من العلماء التجريبيين والفلاسفة المحدثين في العلوم الفيزيائية والفلكية والطبيعية إلى يومنا الحاضر. على وجه الإجمال لاحظنا مما تقدم كيف تحرك الخط البياني للحضارة البشرية بين ظهور وأفول وكيف ظهرت الفلسفات الكبرى والعقائد المتباينة وانتقل الناس من حضارة موجودة وثقافة سائدة إلى حضارة جديدة وثقافة رائدة في إمكانها جذب الناس إليها والتغلب على ما كان سائداً في المجتمع.

الفصل الأول: مقومات الحضارة الحديثة وأسباب ازدهارها:

يقول أحد الفلاسفة المعاصرين[١٣] «ليست الحضارة في حقيقتها الظاهرة والباطنة سوى بناء عالم إنساني فوق العالم الطبيعي» ومعنى هذا أن مقومات الحضارة هي علوم إنسانية مع إرادة بشرية وعلوم طبيعية مع معرفة العلل والأسباب. وهذا ما كان بالفعل للحضارة الحديثة. فإن الفلاسفة والعلماء الذين ظهروا وقدموا العطاء للبشرية فيما بعد عصر النهضة ينقسمون من حيث طبيعة التفكير إلى فلاسفة عقلانيين ينظرون إلى الحياة الإنسانية بمنظار المثل والعلاقات الاجتماعية والسياسية، وذلك أمثال توماس مور[١٤] الذي يعد واحداً من مؤسسي الاشتراكية الخيالية ومن الفلاسفة العقليين الإنسانيين ومارتن لوثر الزعيم البارز لحركة الإصلاح ومؤسس المذهب البروتستنتي[١٥]. وبركلي الفيلسوف الإنجليزي المثالي الذاتي الذي يقر

بوجود تكثر للجواهر الروحية وكذلك وجود عقل كوني هو الله[١٦]. وجان جاك روسو صاحب نظرية العقد الاجتماعي[١٧]. وهيغل الفيلسوف الكلاسيكي المثالي الموضوعي ومؤسس الفلسفة الرسمية لبروسيا الملكية[١٨]. وكارل ماركس مؤسس الشيوعية العلمية والفلسفة المادية الجدلية والمادية التاريخية والاقتصاد السياسي العلمي[١٩]. وراسل الفيلسوف الذي ساهم مساهمة كبيرة في تطوير المنطق الرياضي الحديث وساهم في حركة نزع السلاح العام[٢٠]. وأخيراً سارتر الفيلسوف الفرنسي صاحب نظرية الوجودية الملحدة[٢١].

وإلى جانب هؤلاء الفلاسفة النظريين علماء تجريبيون طبيعيون وفيزيائيون ورياضيون مالوا إلى المختبر والتجارب الحسية العملية وهم ينقسمون أيضاً إلى قسمين منهم من توصل إلى نتائج عملية من التجارب المختبرية وثم على ضوء تراكم النتائج وضعوا قوانين يمكن العمل بها في الحياة العملية التطبيقية مثل جيمس واط الذي اكتشف ضغط البخار فأدى إلى اختراع المحركات البخارية. وجوزيف بريستلي الذي اكتشف غاز الأوكسجين عام ١٧٧٤م[٢٢]. وروتنجن ١٨٤٣ ـ ١٩٢٣ الذي اكتشف الأشعة السينية ونال جائزة نوبل للفيزياء (١٩٠١)[٢٣] وغيرهم من العلماء اللامعين ممن يعدون ضمن العلماء الواضعين للعلم القياسي والقسم الآخر علماء تجريبيون ولهم نزعة فلسفية والذين يتمثلون بـ (بيكون) الذي يعد المؤسس لمنهج البحث العلمي الاستقرائي والذي يقول أن مهمة العلم دعم سيادة الإنسان على الطبيعة والذي يعد أحد المعالم الأساسية في بناء العلم الحديث[٢٤]. وغاليلو العالم الفلكي والرياضي الموهوب وأحد أعلام الحركة الإنسانية التي حولت الفلسفة الطبيعية إلى العلم الحديث. وديكارت الفيلسوف والعالم الرياضي والفيزيائي مؤسس الهندسة التحليلية وصاحب الحركة الدورانية للجزئيات والذي قطع بأن العلة المشتركة للحركة هي الله ولقد خلق الله المادة مع الحركة والسكون[٢٥]. ونيوتن العالم الفيزيائي الذي يعد من أعظم علماء القرن الثامن عشر في الفيزياء والرياضيات واضع قانون الجاذبية العام وقوانين الحركة ومؤسس الميكانيكا الكلاسيكية[٢٦]. وداروين العالم الطبيعي صاحب نظرية التطور التاريخي للعالم العضوي[٢٧]. وباستور مؤسس علم

الميكروبات العلمي[٢٨]. وماكسويل العالم الفيزيائي الذي اشتهر ببحوثه في المغناطيسية والكهرباء ووضع نظرية المجال الكهرومغناطيسي رياضياً[٢٩]. وماكس بلانك العالم الطبيعي الذي صاغ النظرية الحرارية الدينامية للإشعاع الحراري[٣٠]. واينشتين العالم الفيزيائي صاحب النظرية النسبية والذي حصل على جائزة نوبل لبحثه عن نظرية الحكم «الكونتا» عام ١٩٢٢[٣١]. وهاينزبرغ عالم فيزيائي مؤسس ميكانيكا الكم والذي حصل على جائزة نوبل عام ١٩٣٢[٣٢]. وتوماس كون المعاصر عالم فيزياء وصاحب النظرية العلمية عن حركة العلم في التاريخ. هؤلاء العلماء التحريبيون المحدثون يعدون من واضعي النماذج الإرشادية كما يعبر عنها توماس كون في كتابه «بنية الثورات العلمية». ويريد بذلك أن هؤلاء العلماء وضعوا قوانين أساسية كنماذج لإرشاد الباحثين في متابعتهم العلمية وللمنفذين لتجاربهم العملية والتطبيقية[٣٣].

كانت هذه نبذة عن الخطوط الفكرية للفلاسفة والعلماء المحدثين وخلاصة القول أنهم ثلاثة أقسام:

القسم الأول: علماء يمثلون الخط الفكري المبني على الأسس النظرية الفلسفية مادية كانت أم معنوية وآراؤهم من وحي العقل والبحث الفكري.

القسم الثاني: علماء يرتكز تفكيرهم على النتائج المختبرية التي توصلوا إليها عن طريق الاكتشاف فسخروا نتائج هذه الاكتشافات لمعالم الحضارة المادية الحديثة.

القسم الثالث: علماء كانت لهم نزعة فلسفية تمكنوا من خلط التجارب العلمية المختبرية بالدراسة العقلية الفلسفية لاستنتاج قوانين طبيعية أساسية يستفاد منها في معالم الحضارة المادية الحديثة.

أما مقومات وأسس هذه الخطوط الفكرية التي أدت إلى بناء الحضارة الحديثة فهو ما نريد بحثه. فلو ابتدأنا من الخط الأول وهو الخط الفكري المبتني على الأسس النظرية نلاحظ أنه عبارة عن آراء ونظريات حاول أصحابها استخلاصها من واقع البيئة والمحيط الذي عاشوا فيه فهي إما استقرائية حصلوا عليها من الدراسات الموقعية ووضع الجداول وإجراء

الإحصاءات والمعلومات في جداولها المعينة وبعد ذلك أخذوا النتيجة منها (كما يعمل اليوم بأجهزة الكومبيوتر).

وأما أنها تحاليل فكرية نظرية قيموها بأدمغتهم ومخيلاتهم واستخلصوا النتائج منها. وفي كلتا الحالتين فإن النتائج لا تتمكن أن توصلنا إلى مرحلة القطع بالعلل والأسباب. وبالنتيجة القطع بالحلول والأنظمة والقوانين الموضوعة التي قدموها للبشرية. ففي الحالة الأولى وهي حالة الاستقراء والجدولة تكون النتائج خاطئة لأنهم لم يتمكنوا بالجهود الإنسانية من الوصول إلى معرفة العلة التامة عن طريق الإستقراء الناقص اللهم إلا النتائج النسبية التي يحتمل فيها الخطأ والصواب وهذا ما يتعارض مع القطع واليقين.

أما الحالة الثانية وهي حالة التحليل الفكري والنظري للحالات النفسية والسلوكية والاقتصادية والاجتماعية لمجتمع ما وإعطاء حلول للمشاكل الراهنة وصياغة أنظمة لإسعاد الناس فهي أيضاً لا توصلنا إلى مرحلة القطع بسلامة هذه الآراء والنظريات. بل هي أضعف بكثير من الحالة الأولى لأنها تحتوي على خللين. الخلل الأول هو تأثر الباحث والفيلسوف وصاحب النظرية بوضعه الخاص وبيئته المعينة ومعلوماته المحدودة وبالفعل هذا هو الذي نراه في صميم الواقع. فمن كان في اضطهاد اجتماعي وسياسي ثار على النظام ومن كان في كبت جنسي وتحت ضغط أخلاقي دعا إلى الوجودية. ومن عانى من الكنيسة والدين أعلن المذهب البروتستانتي أو تخلى عن الدين نهائياً وأعلن العلمانية. هذا بالإضافة إلى تأثر هؤلاء المشاهير بنطاقهم المحدود في بلدانهم وبيئاتهم إلى حد كبير. فإذا كان هذا الإنسان متأثراً بالعوامل الخارجية المحيطة به ولا يمكنه التجرد منها فكيف يتمكن أن يكون صاحب رأي نافذ ومقبول.

وأما الخلل الثاني فهو ما قاله ابن سينا «أن الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر». وهذا قول يشارك فيه جميع عقلاء البشرية، فالإنسان الذي لا يتمكن من الوقوف على حقائق الأشياء ولا يقدر على معرفة السقيم من السليم فكيف يتمكن من إعطاء النصح والإرشاد للآخرين فهو فاقد للشيء فكيف يعطيه؟!

أما الخط الفكري الثاني أي خط مشاهير العلماء والمكتشفين الذين

توصلوا عن طريق المختبر والتجربة إلى نتائج فيزياوية أو كيمياوية أو طبيعية وقدموا اختراعات واكتشافات. لها دور مهم في الحضارة البشرية، فهؤلاء يسمون بعلماء تجريبيين ويقدرهم المجتمع لأعمالهم المضنية والمتواصلة في مختبراتهم وتجاربهم لا لوزنهم وشأنهم الفكري والفلسفي. فهم كما يعبر عنهم توماس كون «أن العمليات والقياسات التي يلتزم بها الباحث العلمي داخل معمله ليست معطيات الخبرة بل الأصح أنها حصاد المعاناة وأنها ليست هي ما يراه رجل العلم على الأقل»[٣٤]. فهذا النوع من العمل لا يؤدي إلى معرفة العلل والأسباب إنما يؤدي إلى علوم تراكمية يتوصل إليها من توصل ويحاول الإضافة إليها من يضيف من تجاربه العملية، وهذه هي الطريقة المتبعة في معظم الدراسات الفنية الحديثة وبالذات في مرحلة الدكتوراه. فهي لم تكن دراسة فلسفية رغم أنهم يسمونها (PHD).

والخط الفكري الثالث وهو أكثر أهمية من غيره في مفهوم الحضارة لأنه يشتمل على معرفة العلوم الطبيعية مع المحاولة لمعرفة العلل والأسباب. ويدور الحديث حول إمكانية معرفة العلل التامة لما في الطبيعة والكون عن طريق المنهج الذي رسمه رائد هذه النهضة الحديثة العالم والفيلسوف الانجليزي فرنسيس بايكون والذي سماه منهج البحث العلمي الاستقرائي.

إن الاستقراء التام يؤدي إلى النتيجة إذا عرفنا عن طريقه العلل التامة للأشياء وبمعرفة العلة نتمكن من التصرف في المعلولات بوضع النماذج الإرشادية أو القوانين الفنية والطبيعية للاستفادة من الأشياء أو لتنظيم السلوك الآدمي في الأخلاق.

ولكن معرفة العلة التامة تحتاج إلى معرفة ماهية الأشياء وخواصها وتحتاج إلى معرفة حدود الأشياء وأبعادها وتحتاج إلى معرفة العوامل المحيطة والمؤثرة والمرتبطة بكل الأشياء.

والحصول على هذه المعارف محال عقلاً بقدرة الإنسان. وهذا أمر متفق عليه ومن الممكن إثبات ذلك ببحث واسع كبير كما بينه الشهيد الصدر في كتابه الأسس المنطقية للاستقراء.

والخلاصة أن النتائج المأخوذة عن طريق منهج البحث العلمي

الاستقرائي البايكوني يحتمل الصحة والبطلان إلا إذا كان مطابقاً لشريعة السماء لأن الموجود الوحيد الذي يتمكن أن يعرف ماهية الأشياء وخواصها وحدودها وأبعادها والعوامل المحيطة بها والمؤثرة عليها هو الله المقنن لشريعة السماء.

وهذه هي المشكلة الأساسية التي أدت إلى فشل الفلسفات والعلوم الحديثة والنظم الوضعية من الناحية العلمية والعقلية. ولكن رب قائل يقول إن الازدهار في الحضارة الغربية حصل بالفعل فكيف يمكن توجيه هذا النجاح مع النقض العلمي الذي تم بيانه. نقول لا شك في هذا الازدهار ولكن هل كان الازدهار هذا جذرياً أصيلاً أم وقتياً عقيماً. فالمريض تارة يتماثل للشفاء بعلاج قطعي وتارة يظهر له الشفاء ولكن بحكم مخدر يقضي على الألم ويسكن الروع ويمنح الراحة للمريض. فالناس يثنون على هذا الطبيب الحاذق. فإذا فقد المخدر أثره وترك مفعولاً جانبياً أكثر خطورة يثبت بأن العلاج كان مضراً وغير نافع. وهذا هو التفسير العلمي لكيفية الجمع بين الازدهار وفشل القوانين والأنظمة الوضعية. فإن كانت في التقنيات صادقة فهي في المثل والأخلاق أصدق.

أما العوامل التي أدت إلى الازدهار فهي عبارة عن عوامل ثلاثة:

العامل الأول: الظروف المحيطة بعصر النهضة فقد أتت الحركة الحضارية الفكرية والتقنية على أطلال حضارة وصل خطها البياني إلى الحضيض وعلى أشلاء نظام ظلم وقهر وفتك واستبداد فكل قول جديد يطرح وأي تحول يحدث ينظر إليه بمنظار الإيجاب وعين الرضا.

العامل الثاني: هو ما أسبغته الحضارة والمدنية الحديثة من اختراعات واكتشافات كانت معظمها إن لم تكن جميعها ذات صبغة عاطفية حسية على الناس فأصبح الفرد يقطع طريق الشهور بأيام أو بساعات وبريده الذي كان يستلمه بشهور يحصل عليه بلحظات. وهكذا شأن مسكنه ومشربه وعلاجه وزينته و. . . و. . . و. والإنسان عاطفي قبل أن يكون عقلانياً ويميل لهواه قبل أن يميل لخيره، فلذا فقد إتزانه بما شاهده من بهرجة وراحة ورخاء. فأخذ يلعن من منعه عن النعم أو سعى إلى إبعاده عنها.

العامل الثالث: حرية التنافس الذي أتاح لذوي الكفاءات وأصحاب المال التحرك السريع وبذل غاية الجهد للاستفادة من الفرص الذهبية التي أحدثها الطلب المتزايد من الناس على هذه الأجهزة والمعدات التي منحتهم الراحة والرخاء.

وهذه الحضارة لم تنحصر في عنفوانها بالغرب فقط بل أخذت تتحدى الحضارات العالمية الأخرى محاولة السيطرة على الحضارات العريقة الأخرى متجهة إلى من نافسها من قبل وكانت الحضارة الإسلامية هي الهدف وخاصة وقد عفا الدهر عنها فهي في سبات.

ففي قرابة قرنين من الزمن والغرب يحاول إدخال أو فرض الحضارة الغربية على العالم الإسلامي والغربي بل العالم الثالث لأمر أساسي جوهري هو فرض الهيمنة والسيادة. فلو تمكن من تطبيع أي شعب من الشعوب بحضارته كسب ذلك الشعب بلا عناء لأن الحضارة من طبيعتها الإنصياع لحضارة مشابهة لها والعكس بالعكس أي المواجهة والمنازلة مع حضارة مضادة لها أو في منافسة معها.

ولذا كان الصراع بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية هو مواجهة التراث والمعاصرة فقد كان الغرب الذي يعتقد بتأثير الفاعل (The Active) على القابل (The Passive) والإنسان في رأي الغرب (الفاعل) والطبيعة (قابل) وهو يستند في فاعليته إلى تفوقه الثقافي والعلمي والتقني[٣٥]. إذاً له أن يؤثر أو بالأحرى يتغلب على الشرق أو الإسلام الذي هو الآن (قابل) لضعفه التقني وتخلفه الاقتصادي والاجتماعي والسياسي وهنا كانت المواجهة. فالإسلام والشرق الذي يعتبر نفسه صاحب التراث العريق والأصالة الثقافية العريقة لم يكن في مستوى (القابل) بل هو (فاعل) ولكن ربما بمستوى أقل من مستوى فاعلية الغرب. لذا كانت مشكلة الهوية والأصالة تواجهها مشكلة المعاصرة وإذا تمكن الغرب من غزو الإسلام والمسلمين بتقنيته وسياسته وسيطرته العسكرية لم يتمكن من السيطرة الثقافية والحضارية بصورة كاملة كما فعله مع كثير من الدول النامية ذات الطابع الحضاري الضعيف.

وبالنسبة للنتائج الحاصلة من الحضارة المادية لا أريد تقديم شعارات عن مفاسد مردها إلى الممارسات المشينة من قبل بعض القادة كالاستفادة من

القنبلة الذرية في هيروشيما أو التسابق في التسليح الذري والكيمياوي لبسط السيطرة أو ضرب الشعوب بعضها ببعض للاصطياد في الماء العكر. فهذه الممارسات لا تختلف كثيراً عن ممارسات بعض المسلمين لمفاسد تتعارض مع صلب العقيدة الإسلامية فالممارسة شيء والعقيدة شيء آخر. ونحن نريد أن نصل في هذا البحث إلى أسباب فشل الحضارة الغربية المعاصرة وإلى عوامل سقوطها محاولين في ذلك المقارنة بين النظم الوضعية والتصورات الدينية للتوصل إلى تقديم أطروحة لإنقاذ البشرية من الواقع المظلم الغامض المترصد لها.

الفصل الثاني: دراسة تحليلية لأسباب فشل الحضارة الغربية:

في هذا المجال يجب الانتقال أولاً إلى بعض الأمثلة التقنية والخطوط البيانية والعلوم التجريبية وبعد تقريب الصورة إلى الأذهان ننتقل إلى الأمثلة التجريدية التي ترتبط بالعلوم الإنسانية.

يوجد أصل أساسي متفق عليه من قبل جميع البشر وهو الاعتدال في الأمور فلا الإفراط مقبول ولا التفريط مستحسن. ومن هنا ينطلق العالم التجريبي ليحاول الاستفادة من الطاقات والمواد الموجودة في الطبيعة ليسخرها لمصلحة الإنسان وهذا هو بناء الحضارة. فعلى سبيل المثال يحاول الاستفادة من الحديد في أغراضه الصناعية لتحمل الشد. فكما هو موضح في الرسم البياني رقم ١ يمكن الاستفادة من الحديد المطاوع إلى ٣٧ كيلوغراماً للسنتيمتر المربع فإذا ازداد عن ذلك ضعفت خاصية تحمله وإن ارتفع الشد إلى ٤٢ كيلوغراماً انقطع وفقد خاصيته تماماً. والمصباح الكهربائي يستفيد منه الناس للإنارة والإضاءة فمهما اشتد نوره ازدادت الاستفادة منه ولكن إذا حمله الشخص ضغطاً عالياً (فولتيه عاليه) احترق المصباح وفقد النور تماماً (رسم بياني ٢).

والمرجل الحراري أو السخان الذي يضعه الإنسان في داره للاستفادة من الماء الساخن فما دام وأن المحرقة ترفع درجة الحرارة فهي مفيدة ولكن إذا ارتفعت الحرارة وفجر البخار المرجل أو السخان فإنه نقض الغرض وأحدث الويل أو الويلات (رسم بياني ٣).

فالحديد والكهرباء والمحرقة كلها مفيدة ويمكن زيادة الاستفادة منها ولكن إلى حد معلوم، إن تجاوزت هذه الحدود انتقلت الاستفادة إلى العدم أو إلى الضرر أو الويلات.

والحالة هذه نفسها تنطبق على الأمثلة التجريدية والعلوم الاجتماعية والإنسانية فمثلاً أن الحرية السياسية مطلوبة ومستحسنة وللإنسان أن يستفيد منها إلى مرحلة معينة ولكن إن تعارضت هذه الحرية في قمة الخط البياني مع العدالة أي حرية الآخرين انتقلت إلى عكسها (رسم بياني ٤).

والأنظمة الاقتصادية الحرة التي تبنى على إعطاء الفرد حرية العمل والاكتساب والاستثمار فإنها تمنح الإنسان شوقاً إلى العمل الجاد والابتكار وتحسين الانتاج لأن مردود عمله يعود لنفسه لذا يزداد الانتاج ويتحرك الخط البياني بالصعود والازدهار لصالح الفرد والمجتمع حتى يصل مرحلة تتساوى فيه قيمة الانتاج مع قيمة الاستهلاك وبصورة أوضح يبتدىء الفرد في مرحلة الازدهار بالاسترخاء والتواني وثم الانصراف إلى اللذات والملاهي فيقل انتاجه وثم يبتدىء مصروفه آخذاً بالازدياد وانتاجه آخذاً بالنقصان. وفي هذه المرحلة يغير الخط البياني اتجاهه نحو الهبوط فتظهر معالم الانهيار كما في (الشكل البياني رقم ٥).

والنظام الاشتراكي الذي بني على أصل توزيع الثروة بالتساوي بين الناس (فمن كل حسب قدرته ولكل حسب عمله)[٣٦] يورث الأمل في النفوس لتحقيق العدالة الاقتصادية في المجتمع فيعمل المعتقد بهذا النظام بكل حماس وجد وتضحية معتقداً إذا تحقق العدل في المجتمع فهو بدوره يكون صاحب النصيب العادل من هذا التوزيع لذا يأخذ الخط البياني للازدهار بالصعود ولكن حينما يصل إلى هذا الواقع من أن هذا النظام غير قادر على تحقيق هذه العدالة لأمور ذاتية نراه ينتقل من دور الانتاج إلى دور المطالبة وفي هذه المرحلة يغير الخط البياني للحضارة اتجاهه إلى الهبوط بل السقوط (كما في الشكل البياني رقم ٦).

ها هنا نتوقف لنختزل العامل المشترك الذي أدى إلى تغير اتجاه الخط البياني من الصعود والازدهار إلى التراجع والانهيار. وعلى ما أراه أن العامل المشترك هذا واضح جداً فهو الحد الغائي لخواص الأشياء وأثارها. وبما أن

الخواص المادية للطبيعة من الممكن العثور عليها ومعرفتها عن طريق التجارب والمختبرات لذا يمكن السيطرة عليها والتصرف فيها. فمثلاً حينما يعرف المهندس المصمم لهيكل المباني والجسور الحد المسموح للاستفادة من شد الحديد يصمم الهيكل والجسر على مقاومة أقل ويستعمل في حساباته (F.O.S) (معامل الاطمئنان) فيكون في أمان. والكهربائي يضع فيوزاً في مدار الكهرباء كي لا يسمح بالضغط العالي الوصول إلى المصباح ليحرقه. والسمكري يضع صمام الأمان أو الترموستات في مدار الماء الساخن لإيقاف المحرقة عن الاشتعال إذا ما قرب الماء إلى درجة الغليان.

ولكن المقنن للقوانين والأنظمة الوضعية الإنسانية لا يعرف حدود تأثير هذه الأنظمة على العوامل الأخرى المتعددة الجوانب في الحياة الإنسانية لذا لم يكن قادراً على وضع صمامات الأمان وهذا ما يقوله السهروردي في حكمة الاشراق[٣٧] (أن الوفاء بإعطاء الحدود الحقيقية حقوقها صعب جداً لجواز الاخلال بذاتي لم نطلع عليه ولكثرة ما يقع فيها من الأغاليط الحدية) فلهذا السبب يقع صاحب النظرية والمقنن للأنظمة الوضعية في غلط واشتباه وأبرز مثال على ذلك اختلاف هؤلاء الفلاسفة وحتى العلماء التطبيقيين في نظرياتهم وآرائهم. فالواقع الخطير الذي يمر به العالم في الحال الحاضر من التفسخ العائلي والفساد الأخلاقي والإدمان والخلاعة ومرض الإيدز وغيرها ما هي إلا افرازات الأنظمة والقوانين الوضعية المعمول بها فعلياً في هذا العالم.

إن ما كنا نهمس به في آذان بعض الخواص ولم نكن لنجرؤ على التصريح به لعامة الناس حتى المثقفين لنا أن نعلنه اليوم على الاشهاد بعد أن أثبت الواقع الحسي والتنفيذي والتطبيقي ذلك. فالأمبراطورية الروسية الشيوعية التي يقول عنها صاحب الموسوعة الفلسفية[٣٨] (لقد انتصرت الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي انتصاراً تاماً وإلى الأبد) لم تتداع أركانها في صراع وحروب عسكرية كما انهد الكيان النازي في الحرب العالمية الثانية. ولم يفقد الإتحاد السوفيتي هيمنته ونفوذه في العالم لضعف سياسي إنما تداعى البنيان بسبب نظامه الاشتراكي الشيوعي الماركسي اللينيني. وفي أيام معدودة أصبح عاليها سافلها كزجاجة هشة سقطت فانكسرت وأصبحت كالرذاذ.

والغرب عامة وأمريكا خاصة التي يتصورها الناس صاحبة القرار والمتفردة بالسلطة في العالم وهي الرابحة في عصرنا هذا. لم يكن حظها أفضل بكثير من حظ الإتحاد السوفيتي السابق في الحياة. فنظامها الرأسمالي الحر ينخر جذورها وفي أية لحظة من اللحظات من الممكن أن ينهار الصرح الغربي كما انهار الصرح الشرقي بعد جلاله وجبروته. وهذا ما يقوله وليم ليند[٣٩] تحت عنوان الغرب في انحداره (في سياق هذا القرن تضاءلت السيطرة الغربية إلى درجة خسر الغرب في مدة تقل عن القرن السيطرة على العالم التي امتلكها في سياق منتصف الألف الثاني بعد الميلاد). ويستمر إلى أن يقول (وقد يصبح الوجود الحقيقي للحضارة الغربية مهدداً بالزوال في القرن الحادي والعشرين إذا ما استمر الانحطاط داخلياً مترافقاً مع تصاعد عداء الحضارات الأخرى في الخارج)[٤٠] وقد نشرت جريدة الحياة بعددها المرقم ١١١٦٧ نقلاً عن وزير التعليم الأميركي ريتشارد رايلي بأن ٩٠ مليون أميركي لا يعرفون القراءة والكتابة إلا بالكاد. وخلاصة القول أن الحضارة الغربية الآن في انحطاط، كما يعلنه أصحاب الرأي والاختصاص وكما هو واضح وجلي لجميع الطبقات من الناس، ولكن السؤال هل يمكننا الوقوف على سبب هذا الانحطاط بصورة علمية دقيقة أم لا؟ الجواب نعم. لقد تمحورت النهضة الحضارية الغربية على المال والاقتصاد. ففي جميع الميادي الحضارية الصناعية، الزراعية الاجتماعية، الثقافية كان المال هو المحرك وهو الغاية. فما دام العمل والمشروع والبرامج لها دخل فائض عن النفقات كانت النتيجة ايجابية وكانت هذه النتائج الايجابية تتراكم فتشكل الخط البياني الصاعد في ازدهار الحضارة، وكان الإنسان هو العنصر الرئيسي في الحصول على هذه النتائج الايجابية. وما دام انتاجه أكثر من استهلاكه كان متحركاً من الحسن إلى الأحسن. ولكن هذا الازدهار وصل إلى مرحلة الترف فأخذ الفرد يتهاون في انتاجه فقل الانتاج. وبعكس ذلك ازداد التراخي وساعدت المغريات المعيشية التي أفرزتها الحضارة المادية على زيادة هذا الترف بل الوصول إلى مرحلة الإسراف في طعامه ومسكنه ووسائل نقله وما إلى ذلك فأصبح مستهلكاً بعدما كان منتجاً فاتجه الخط البياني في الانحدار. وبدل ما كان التراكم في المال يخلق معالم الحضارة أصبح متناقصاً يبتدىء باستهلاك الأموال المدخرة للفرد ومن ثم الأموال

المدخرة للدولة إلى أن تنتهي هذه الذخيرة فيكون السقوط (الرسم البياني رقم ٤).

وعندما استوعب أصحاب القرار خطورة الموقف وجدوا أنفسهم أمام خيارين: خيار تحديد الحريات بقرار سياسي وهذا غير ممكن لأن الشعب يرفض هذا التحديد، وإن أصروا على ذلك ينحيهم الشعب عن الحكم بحرية الانتخاب والديمقراطية الممنوحة له حسب القانون. والخيار الآخر هو الاستمرار على هذا الوضع الذي نتيجته السقوط الحتمي والانهيار القطعي. فهم كلاعب الشطرنج الذي يحصره خصمه في نقطة معينة إن تقدم خسر وإن تأخر خسر وهذا هو الواقع الفعلي للغرب.

أما الآن فيأتي دور السؤال الثاني: هل هناك طريقة للخلاص من المحنة وإيقاف هذا الانهيار أم لا؟ نقول نعم ولكن هناك أطروحات متباينة.

الفصل الثالث: أطروحة الخلاص:

الأطروحة الغربية يعطيها وليم ليند في مقاله المذكور (دفاعاً عن الحضارة الغربية) إذ يقول (ويقتضي استراتيجية الدفاع الحضاري تشتيت صفوف الخصوم حيثما كان ذلك ممكناً، وقد استطاع الرئيس جورج بوش إتمام هذه المهمة على نحو ناجح في خلال (أزمة الخليج) وفي النهاية يقول (وقد يطرح الإسلام أو بعض عناصره الأصولية التحدي الأول)[٤١]. ومفهوم هذه الأطروحة أن الغرب يجب عليه إيقاف الخط البياني الصاعد للحضارة الإسلامية عن طريق خلق الخلافات بين المسلمين وتشتيت الصفوف وإحداث الحروب كما هو مبين في (الرسم البياني ٧).

ولكن إذا حللنا هذه الأطروحة نجدها لا تجدي نفعاً. فكل ما يمكن عمله في هذا المجال هو تأخير زمن التقاء خط تدهور الحضارة الغربية وخط ازدهار الحضارة الإسلامية وهذا لا يعطي الحل الجذري للخلاص.

ولكن الأطروحة الإسلامية لإنقاذ الحضارة الإنسانية تتمثل في ثلاث نقاط وقبل بيان هذه النقاط يجب الإجابة على سؤال مطروح وهو كيف يمكن تفسير ظاهرة إعطاء أطروحة إسلامية لإنقاذ الحضارة الغربية والإسلام في صراع دائم مع الحضارة الغربية من بداية ظهورها وحتى يومنا هذا؟

الجواب: إن الإسلام يقدم هذه الأطروحة للأسباب التالية:

السبب الأول: في صلب العقيدة الإسلامية إنقاذ الإنسان وخدمة البشرية هما الهدف الغائي للمسلم بموجب صراحة الآية القرآنية التي يخاطب فيها رب العالمين نبيه محمد ﷺ: **﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾** فهو لا يخصص بهذه الرحمة المسلمين فقط.

السبب الثاني: إن الإسلام اليوم باعتراف مستر ليند آخذ في سلم الإرتقاء أما الغرب ففي طريق منزلق الانحدار والخوف هنا هو على المنحدر وليس الخوف على المتسلق.

السبب الثالث: إذا تعاون الإسلام مع الغرب في خلاصه وتمكن من خدمته واقناعه عن طريق الحوار كسب أمرين عظيمين الأمر الأول هو النجاة من عداء الغرب ومخططاته المعادية وضغوطاته المضنية. والأمر الثاني هو الخلاص من حملات المسلمين السائرين على خطى الغرب والمعتقدين بعظمته وجلاله.

وهنا أريد أن أقف وقفة صادقة ومخلصة لا وجه خطابي إلى العلماء والأكاديميين الغربيين المعنيين بالدراسات الإنسانية وسبل إنقاذ الحضارة الغربية. وأخص بالذات الجهاز الأكاديمي لهذا الصرح العلمي (SOAS) لأ قول، نعم الإسلام يطرح التحدي الأول ولكن تحدي الحوار والمساعدة والتعاون في سبيل إنقاذ البشرية لا تحدي المواجهة والخصومة والعداء. ولذا يقدم أطروحته كما يلي:

أولاً: الحوار بدل الصراع: بما أن الحضارة عبارة عن بناء الحياة الإنسانية على العالم الطبيعي لذا يجب على الثقافات البشرية أن تقيم الحوار بينها للتعاون والتفاهم من أجل الاندماج في حضارة إنسانية شاملة.

ثانياً: العمل بالشريعة السماوية: بما أننا أثبتنا أن العامل المؤثر في انتقال الخطوط البيانية للحضارات من الصعود والهبوط هو عدم تمكن الإنسان بقدراته العقلية والتطبيقية من معرفة الحدود الغائية لخواص الأشياء وأثارها والله هو الموجود الوحيد الذي له الإحاطة بكل ما في الكون لذا يجب الرجوع إلى الشريعة السماوية الصحيحة والاعتماد عليها.

ثالثاً: تشكيل مجلس عالمي للحوار الأكاديمي: ومن أجل الوصول إلى المباني العقلية والوجدانية لمعرفة القوانين الصالحة للبشرية نقترح تشكيل مجلس عالمي أكاديمي لدراسة القوانين والأنظمة الصالحة من المصادر الصحيحة.

وعلى أساس هذه الأصول الثلاثة يمكن وضع نظام عالمي لإنقاذ البشرية من السقوط والمحاولة في إقامة حضارة إنسانية شاملة موحدة يعيش فيها الجميع برخاء. وبهذه المناسبة أود أن أثني على المحاضرة التاريخية الرائعة التي ألقاها الأمير تشارلز ولي العهد البريطاني في جامعة أكسفورد حول الإسلام(٤٢) وقد اطلعت عليها بعد إعداد هذا البحث حيث يقول: (وحتى هذه اللحظة الأخيرة فإن الوقت ليس متأخراً لأن يقوم الإسلام والغرب بتوحيد قواهما من أجل الصالح الإنساني المشترك) ويضيف فيقول: (وأكثر من ذلك فإن بإمكان الإسلام اليوم أن يعلمنا الطريقة التي نفهم بها ونعيش في عالم افتقرت فيه المسيحية بفعل ما فقدته).

وكي لا يكون هذا الإدعاء طوباوياً خيالياً مثالياً محضاً، نقدم بعض النماذج لكيفية تطبيق هذه الأطروحة في الحياة العملية ضمن مقومات الحضارة الراهنة.

الفصل الرابع: تطبيق أطروحة الخلاص:

إذا أردنا أن نكون واقعيين عمليين لا ننظر إلى الأمور بمنظار القوة بل بمنظار الفعل يجب أن لا ننكر الواقع الذي نعيش فيه والحضارات القائمة في العالم أجمع ولا نحكم على جميع معالمها ومقوماتها بالبطلان. فمما لا شك فيه هنالك إيجابيات ومعطيات مفيدة للإنسان. وهناك مساوىء ونواقص وعيوب. هذا بالإضافة إلى أن التطبع أمر جوهري مهم فلا يمكن فصل الإنسان المتطبع على الصحيح أو الخطأ عن ما تطبع عليه. فحتى الطفل الرضيع حينما يريد الأبوان فصله عن ثدي أمه يلاقون العناء والمشقة.

وعلى أساس ذلك يجب دراسة المناهج القائمة والأنظمة السائدة والحضارات الموجودة بموضوعية تامة مع الأخذ بنظر الاعتبار فعلية التطبيق. وبعد التحليل والنقد نستخلص العيوب والنواقص لنضع بديلها السليم

والكامل مع أخذ عالم النسبيات بنظر الاعتبار. وأول ما نعتقد به هو التوازن بين العقل والمادة ومراحل الاستفادة منهما. فإن هذا التوازن ضروري قبل كل شيء لأنه المحك للقضاء والحكم بالنسبة لجميع شؤون الحياة.

التوازن بين العقل والمادة:

إن كثيراً من الأنظمة القائمة على القوانين الوضعية أو البدع الداخلة على الشرائع السماوية لا تلتزم بحدود الاعتدال. ففي مبانيها الأساسية إما أن تكون إفراطية تجتاح الحد المسموح أو تفريطية لا تعطي الحد المسموح حقه. ففي التوازن بين العقل والمادة نشاهد قوماً ذهبوا إلى حد الإفراط في إعطاء العقل حده فجعلوه سلطاناً له الحكم الفصل. وآخرون أعطوا المادة والتجارب المختبرية والطبيعية صلاحية الحكم على مصالح الإنسان وظهرت المفاسد من الإفراطين.

لذا نعتقد أن التوازن المنطقي بين العقل والمادة يكون بإعطاء العقل صلاحية القضاء لا صلاحية السلطان بحيث يخل بالغرض المطلوب الذي هو معرفة الواقع المطلق وليس الواقع النسبي. كما على العقل أن يعترف بالطبيعة والمادة التي يعيش فيها وبينها فهي بالضرورة مؤثرة على وجود الإنسان. والحالة نفسها بالنسبة للمادة فهي التي تشكل قسماً كبيراً من مقومات الحياة ولكن بدون دور العقل لا يمكن أن تؤدي أثرها ومفعولها.

وبالنتيجة فالاعتدال هو الاستفادة من العقل عن طريق الاطلاع على المعالم المادية والطبيعية لاستخلاص موارد الاستفادة منها. وحينما يشك العقل أو يتردد في قضائه ومعلوماته يرجع إلى شريعة السماء للحكم الفصل والقرار القطعي.

كما نعتقد أن الإنسان له أن يستفيد من الحياة وزينتها ويستغل الطبيعة المسخرة له بلا حدود، إلا حد الاضرار بنفسه أو بغيره (فلا ضرر ولا ضرار).

وأما توازن الروح والجسد والاعتدال فيه هو إباحة الاستفادة من الطبيعة المسخرة له بجميع المقومات التقنية الحديثة والقديمة والسعي في تطويرها وتوسيعها لراحة الإنسان ورخائه الجسدي ولكن إلى الحد الذي لا

يؤدي إلى النقض للغرض ـ أي الراحة والرخاء ـ بإحداث الآلام النفسية والتعاسة الروحية التي يجب معرفتها عن طريق الشريعة السماوية.

مثل هذا النوع من الاعتدال مقبول عند العقلاني والمادي والديني وإن شذ عنها أحد فإنما هو متطرف شاذ والشاذ لا يؤخذ به.

التوازن بين الفرد والمجتمع في الأنظمة السياسية:

الحرية غاية وأمنية إنسانية كبرى وقد منحها الله للإنسان دون غيره من الكائنات يوم قبل الإنسان الأمانة بعد أن عرضها على السماوات والأرض. فهي منحة إلهية عظمى وبقدر ما تسبغ على الإنسان من نعم ورخاء تحمله مسؤولية وأعباء. ولما كان الناس جميعهم سواسية فلكل واحد استقلاله وكرامته.

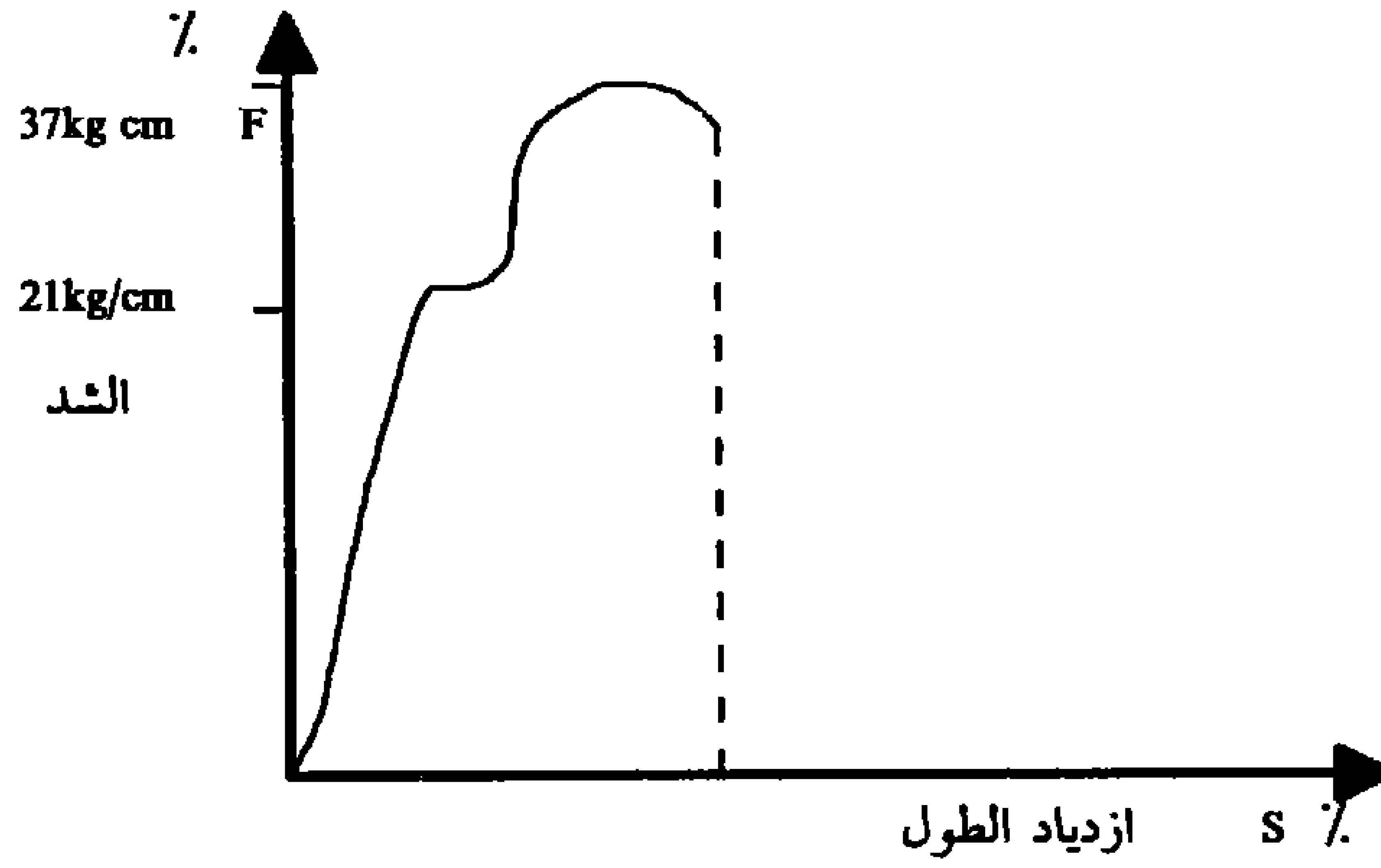
فالتوازن في النظام السياسي هو إعطاء الفرد حق تعيين المصير في انتخاب من ينوب عنه ومن يتولى أمره ومن يتحكم بمقدراته. فإن أخذنا بالأنظمة الديمقراطية السائدة في العالم نراها تعطي عامة أفراد الشعب حق انتخاب الراعي أو الرئيس مباشرة أو عن طريق الممثلين الذين يمثلونه في البرلمان أو مجلس الشورى. وهذا يعني سيطرة الأكثرية الساحقة على الأقلية الممتازة وتمكن الإنسان اللبق القادر من تسخير الآخرين عن طريق المال والاعلام أو التكتلات من الوصول إلى منصة الولاية أو كرسي البرلمان. ونحن نرى اليوم في أكثر الدول المتحضرة الديمقراطية في العالم التي هي أميركا وبريطانيا ٦٠٪ في الأولى و٥٥٪ في الثانية لا يعرفون حتى اسم الشخص المتصرف في شؤونهم فكيف يعرفون شخصيته وخلفياته ونزعاته وصدقه وأخلاقه. ومعنى هذا عدم تمكن الديمقراطية السائدة من تحقيق الهدف المطلوب. وللوصول إلى التوازن المؤدي إلى تحقيق الحرية والعدالة في آن واحد يمكن المجلس العالمي للحوار الأكاديمي دراسة جميع الصيغ الموجودة والمطروحة وانتخاب الأفضل.

أما حرية الفرد في العمل والعقيدة فهي أمر مقبول من قبل الجميع، ولكن بحدها وحدودها. وهذه الحدود يمكن تثبيتها من قبل المجلس المذكور. وعلى ضوء البند الأول والثاني من الأطروحة وعلى سبيل المثال

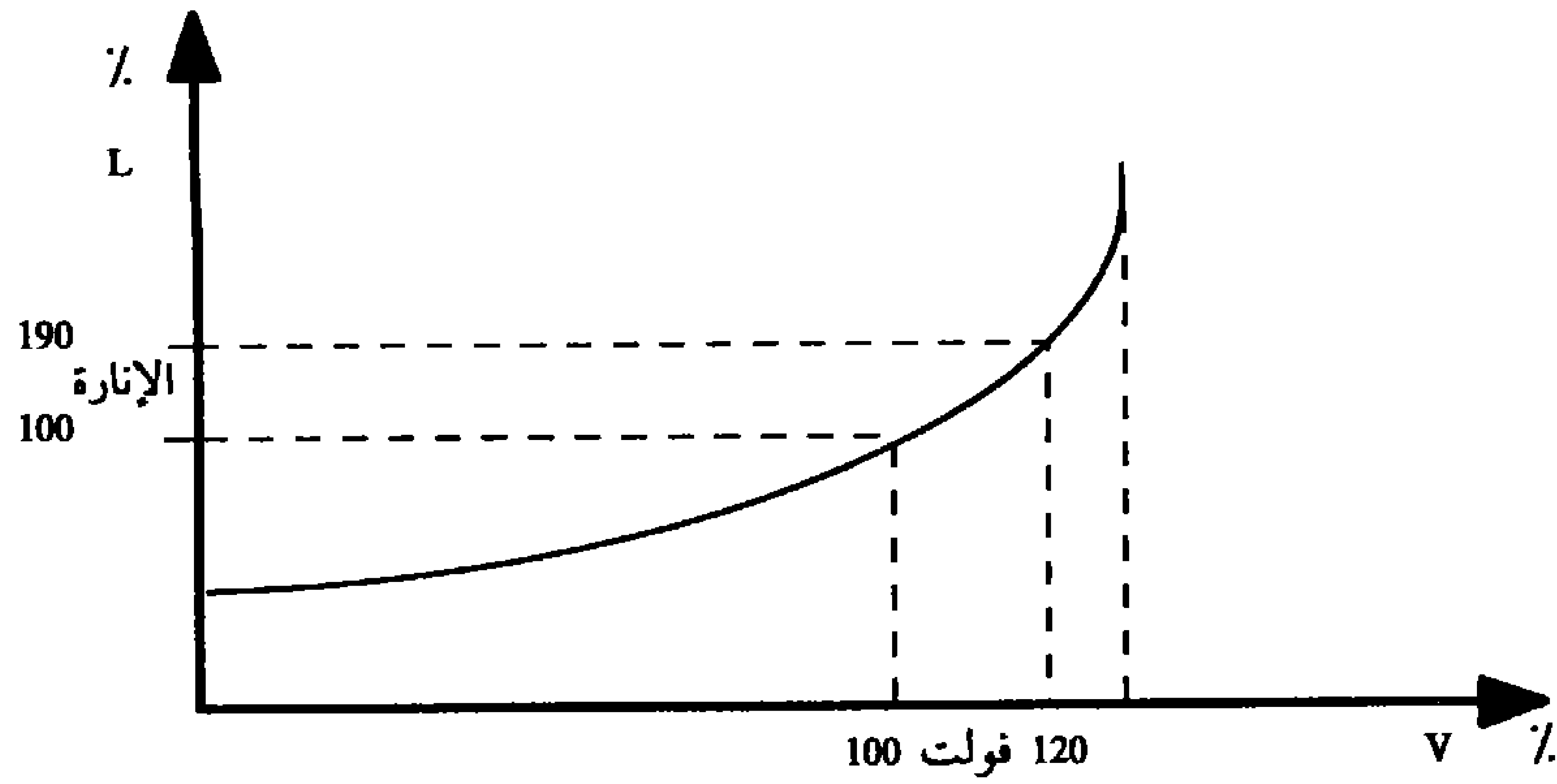
فالعمل والكسب يحدد بالضرر والضرار والتلذذ بزينة الحياة. والطعام يحدد بالإسراف وحرية العقيدة ممنوحة بـ ﴿**لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي**﴾ وإلى آخره. ونحن نؤمن تماماً بوجود حل لجميع شؤون الحياة في شريعة السماء بدليل الآية القرآنية: ﴿**ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين**﴾.

وفي النهاية أعود لأقول إن شريعة السماء لها أن تعطي جميع الحلول لمبدأ البحث عن اللذة واجتناب الألم بأصول وقوانين عملية قابلة للتطبيق لا طوباوية ولا خيالية ولا مثالية، بل إنها فعلية واقعية مادية ومعنوية حسب حاجة الإنسان. وعلى الله نتكل وبه نستعين.

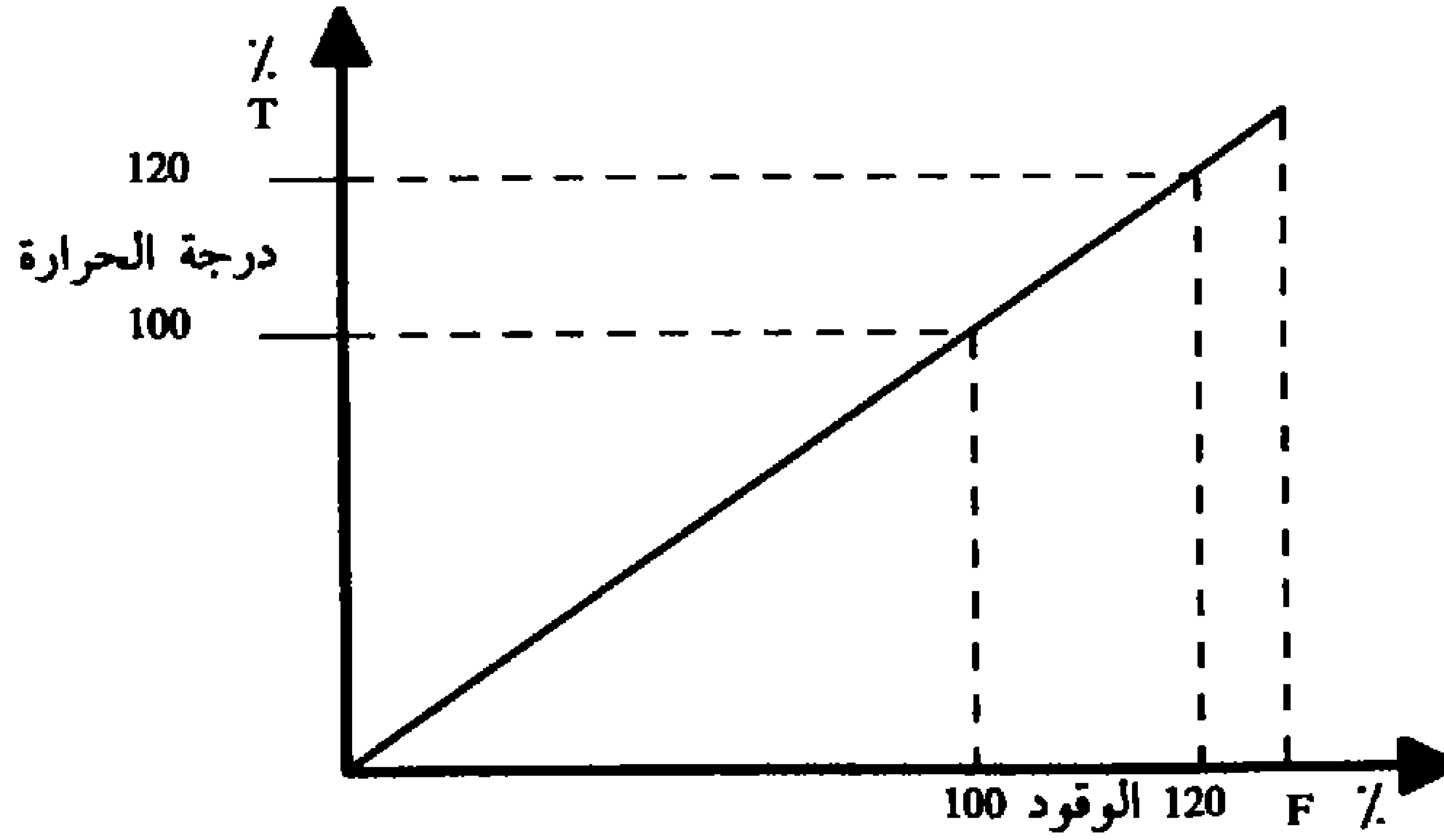
الرسم البياني رقم (١) مقاومة شد الحديد



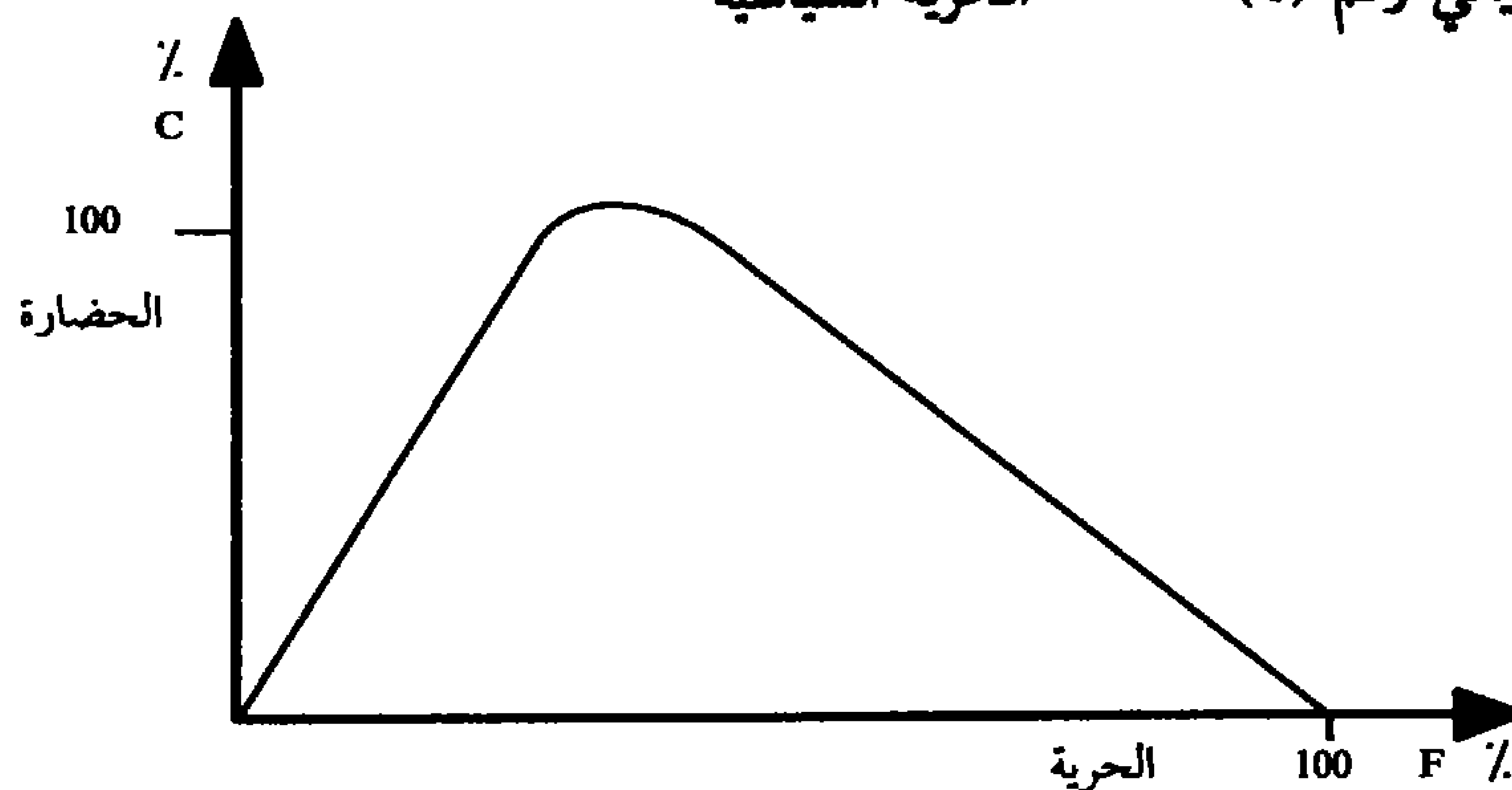
الرسم البياني رقم (٢) تأثير التيار الكهربائي على النور



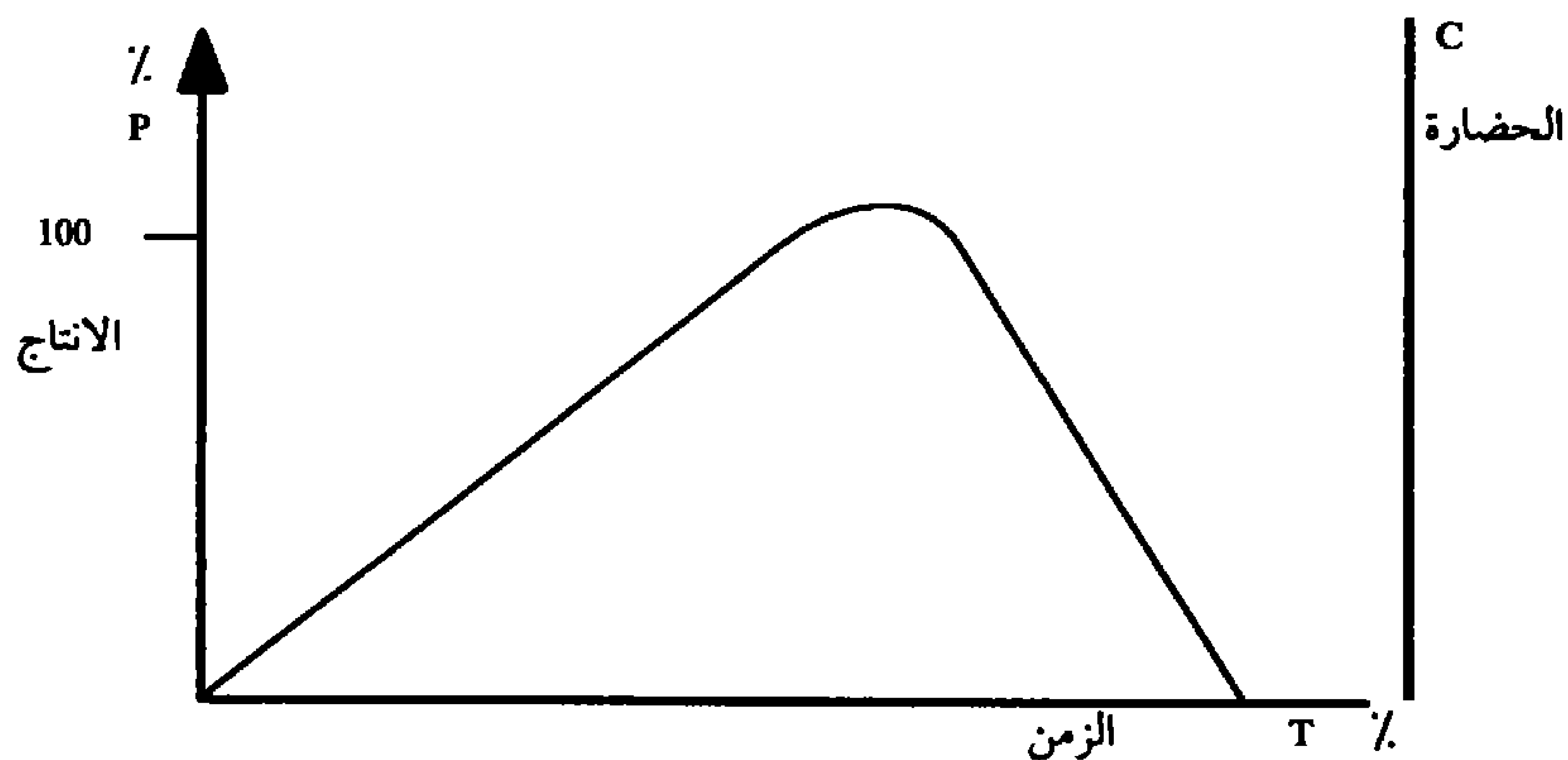
الرسم البياني رقم (٣) تأثير الحرارة على المرجل



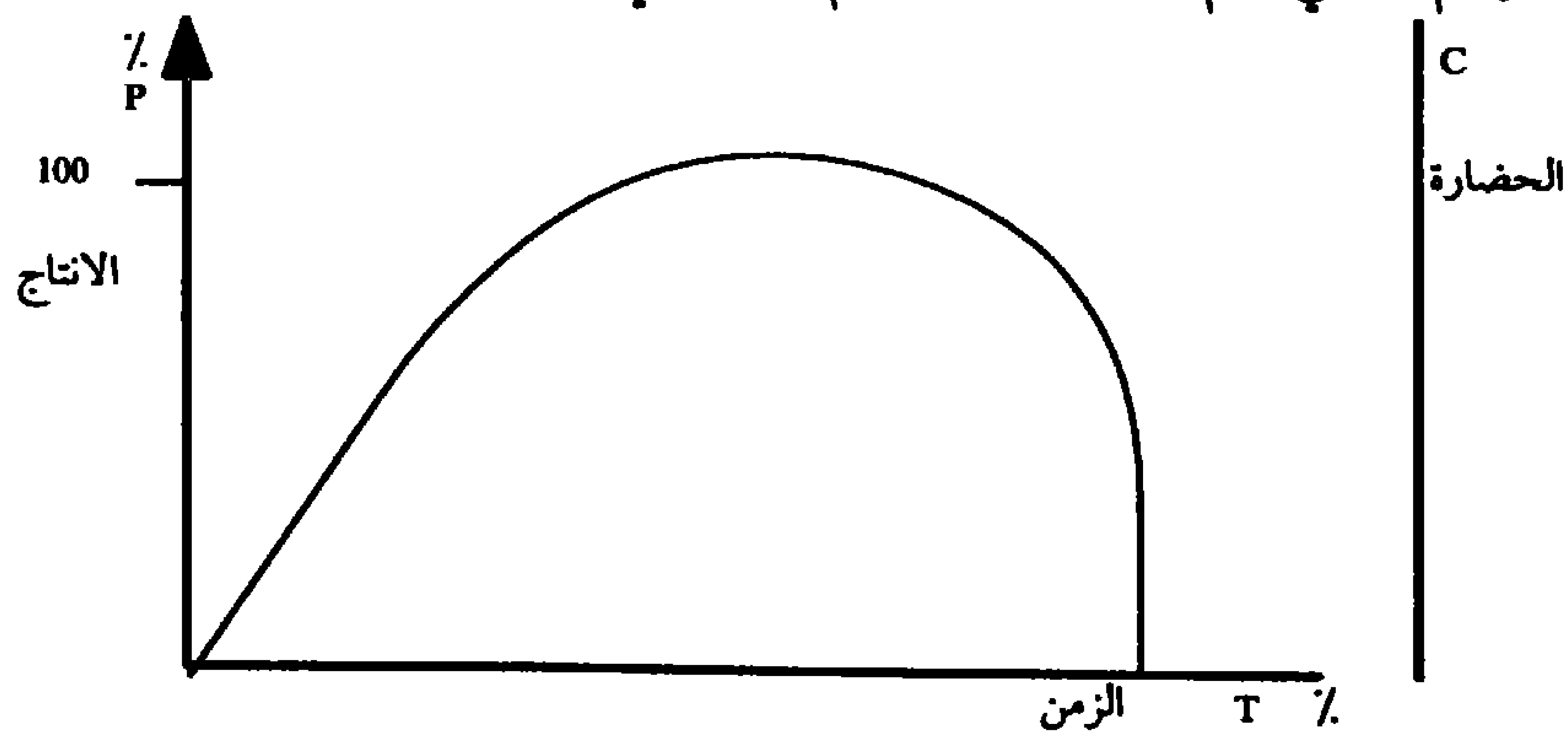
الرسم البياني رقم (٤)   الحرية السياسية



الرسم البياني رقم (٥)   النظام الرأسمالي



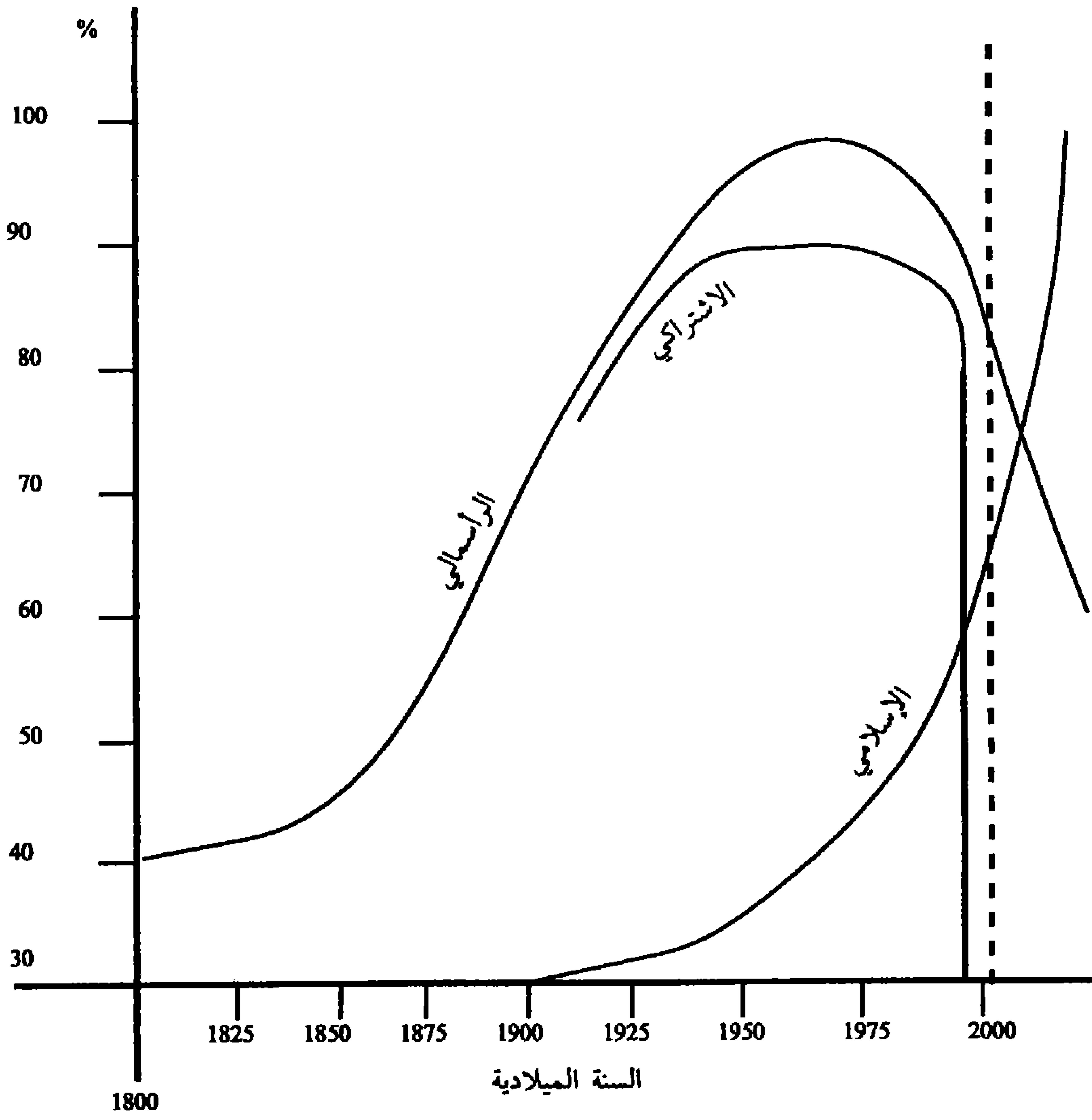
الرسم البياني رقم (٦)   النظام الاشتراكي



الحضارات العالمية

الرسم البياني رقم (٧)

النسبة المئوية للحضارة



الهوامش

(١) د. محمود البستاني: دراسات في علم النفس الإسلامي، ص ٩، جـ ١، دار البلاغة، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٩٩١.

(٢) د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، جـ ٢، ص ٥٩٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، بيروت، لبنان، ١٩٨٤.

(٣) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، جـ ١٦، ص ٢٨٤، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

(٤) الآية الكريمة: **﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله﴾** (البقرة: ٢٣).

(٥) صدر الدين الشيرازي: شرح أصول الكافي، ص ٤٤٨، نقلاً عن الغزالي في كتاب (إحياء علوم الدين).

(٦) صدر الدين الشيرازي: الأسفار الأربعة، جـ ١، ص ٣٩١، قُم إيران.

(٧) غاليله (جاليلو) (١٥٦٤ ـ ١٦٤٢م).

(٨) مارتن لوثر (١٤٨٣ ـ ١٥٤٦م).

(٩) توماس هوبز (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩م) فيلسوف مادي إنجليزي.

(١٠) جون لوك (١٧٣٢ ـ ١٨٠٤).

(١١) نيقولا كوبرنيكوس (١٤٧٣ ـ ١٥٤٣م).

(١٢) توماس كون: بنية الثورات العلمية، ترجمة: شوقي جلال، ص ٢٩٢، الكويت، ١٩٩٢.

(١٣) تيسير شيخ الأرض: الحضارة وبناء العالم الإنساني، (بحث معد للنشر). .

(١٤) توماس مور (١٤٧٨ ـ ١٥٣٥م). انظر روزنتال ويودين الموسوعة الفلسفية، ص ٥٠٨، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ط ٦، ١٩٨٧.

(١٥) الموسوعة الفلسفية، ص ٤١٣.

(١٦) جورج بركلي (١٦٨٥ ـ ١٧٥٣م) فيلسوف إنجليزي. انظر: الموسوعة الفلسفية، ص ٧٩.

(١٧) جان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨م)، الموسوعة الفلسفية، ص ٢٣٢.

(١٨) جورج فيلهلم فريدريش هيجل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١م)، فيلسوف ألماني، انظر الموسوعة الفلسفية، ص ٥٦٦.

(١٩) كارل ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣م) ألماني، انظر الموسوعة الفلسفية، ص ٤٣٨.

(٢٠) برتراند رسل (١٨٧٢ ـ ١٩٧٠) إنجليزي، الموسوعة الفلسفية، ص ٢٢٢.

(٢١) جان بول سارتر (١٩٠٥ ـ ١٩٨٠م) فرنسي، المصدر السابق، ص ٢٣٨.

(٢٢) جوزيف بريستلي (١٧٣٣ ـ ١٨٠٣م) إنجليزي.

(٢٣) روتنجن (١٨٤٣ ـ ١٩٢٣م).

(٢٤) فرنسيس بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦م)، توماس كوين: بنية الثورات العالمية، ص ٣٠٦ ـ ٣٠٧.
(٢٥) رينيه ديكارت (١٥٩٤ ـ ١٦٥٠م)، بنية الثورات العالمية، ص ٣٢٠.
(٢٦) إسحق نيوتن (١٦٤٣ ـ ١٧٢٧م)، الموسوعة الفلسفية، ص ٥٥٤.
(٢٧) تشارلس داروين (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢م)، المصدر السابق، ص ١٩٢.
(٢٨) لويس باستور (١٨٢٢ ـ ١٨٩٥م)، المصدر السابق، ص ٧٣.
(٢٩) جيمس كلارك ماكسويل (١٨٣١ ـ ١٨٧٩)، بنية الثورات العالمية، ص ٢٩٧.
(٣٠) ماكس بلانك (١٨٥٨ ـ ١٩٤٧م)، المصدر السابق، ص ٣٠٠.
(٣١) ألبرت أنشتاين (١٨٧٩ ـ ١٩٥٥)، المصدر السابق، ص ٢٩٥ ـ ٢٩٦.
(٣٢) فيرنر كال هيزنبرغ (١٩٠١ ـ ١٩٧٦)، المصدر السابق، ص ٣٢٨.
(٣٣) تومان كون: بنية الثورات العالمية، ص ١٨٣.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٨٢.
(٣٥) د. سلمان البدور: التراث والمعاصرة، ص ٦، المجلة الفلسفية العربية، مجلد ٢، عمان، الأردن، ١٩٩٢.
(٣٦) الموسوعة الفلسفية، ص ٣١.
(٣٧) شهاب الدين السهروردي: حكمة الإشراق، الفصل السابع من المقالة الأولى.
(٣٨) الموسوعة الفلسفية، ص ٣١.
(٣٩) وليم «أس. ليند» مدير مركز الحركة الحضارية المحافظة في مؤسسة التربية والأبحاث الحرة في الكونغرس الأمريكي.
(٤٠) وليم ليند: دفاعاً عن الحضارة الغربية، مقالة منشورة في مجلة Forieny Policy، خريف، ١٩٩١.
(٤١) المصدر السابق.
(٤٢) نص المحاضرة منشور في مجلة العالم عدد رقم ٥٠٨، تاريخ ٦/١١/٩٣ تحت عنوان (دعوة إلى الانفتاح والتفاهم بين الجانبين الإسلامي والغربي)، وقد ألقى الأمير تشارلز ولي العهد البريطاني هذه المحاضرة حول الإسلام بدعوة من مركز أوكسفورد للدراسات الإسلامية.

أزمة الحضارة الغربية ـ أزمة حداثة وما بعد الحداثة

الدكتور ابراهيم الحيدري

المقدمة:

تطرح إشكالية الحضارة الغربية نفسها اليوم كأزمة حداثة وما بعد الحداثة حسب المصطلح الشائع اليوم في العلوم الإجتماعية. لأن هذه الأزمة وليدة عصر النهضة Renaissance، ذلك العصر الذي انتج عصر التنوير Aufklarung، الذي ولدّ بدوره عصر ما بعد الحداثة، أو ما يدعیٰ اليوم بالنظام الدولي الجديد. وسوف اقتصر في بحثي هذا على عرض وتحليل ونقد مظاهر الحداثة وما بعد الحداثة، بإعتبارها تجلياً للحضارة الغربية، من خلال رؤية بعض المفكرين وعلماء الإجتماع والأنتربولوجيين الغربيين.

الواقع، أن أزمة الحضارة الغربية لا تنطلق من التقييم السلبي للحضارة، ولا من بؤس المدنية الصناعية ومنظومتها الفكرية والفلسفية فحسب بل من قدر الحضارة الغربية الذي حولها إلى «مدنية بلاستيكية»[1] بائسة في مجتمع استهلاكي يطحن الإنسان ويجرده من كل طاقاته الخلاقة، مثلما يجرده من قيمه الروحية والأخلاقية.

منهجياً، ليس من السهل إخضاع أية حضارة للقياس[2]، لأنها لا تكشف عن نفسها في موضوعات محدّدة وملموسة ويمكن قياسها كالمدنية zivilization. فالحضارة kultur ظاهرة معنوية لا يمكن إخضاعها للتجربة وعلى المرء أن يستقرأ مقوّمات الحضارة كالعقيدة والأخلاق والقيم والسلوك وكل ما يوحّد أمة من الأمم في مجتمع، بوصفها عمليات تراكمية نطلق عليها بالحضارة.

ما هي الحداثة؟ Das Moderne

الحداثة هي المعطى الدوري الواعي والتحوُّل المفاجيء في بنيات الإنتاج والمعرفة والاستطاعة التقنية(٣) والتي تمثّلت بثلاث تحوُّلات كبرى هيّأت لقيامها وظهرت في:

أ ـ السلوك ذي النزعة الإنتاجية الواسعة الذي تخطّى الحدود التقليدية وظهر في منظومة العمل والإنتاج ونظام المصنع وعلاقات الملكية وغيرها. وبهذا فالحداثة هنا مرادفة للرأسمالية كنظام اقتصادي حر وبيروقراطي رشيد للمشروع الاقتصادي الذي يقوم على تقسيم العمل الاجتماعي والتخصص الذي يتخطّى العوائق المؤسسية التقليدية ويتجاوزها.

ب ـ تطور علمي ـ تقني مستمر ظهر في العلم التجريبي والطباعة والتعليم والإعلام والاتصال، والتكنولوجيا بصورة عامة، بدءاً بكوبر نيكوس، مروراً بغاليلو غاليلي وبيكون، حتى آينشتاين.

ج ـ نهضة فكرية واجتماعية ـ سياسية رافقتها سلسلة من التطوّرات التي حدثت في دوائر السياسة. والمجتمع والفرد، وأدّت إلى الاعتراف بمقدرات الإنسان الذهنية وحدّدت حقوقه وواجباته.

وباختصار، فالحداثة تعني مجمل التفاعلات التراكمية التي يدعم بعضها بعضاً وهي تدل أيضاً على رسملة الموارد وعلى تراكمها وتحريكها وعلى نمو القوىٰ المنتجة وزيادة إنتاجية العمل، مثلما تدل أيضاً على تمركز السلطات السياسية المتمركزة وعلى تشكيل الهويات الوطنية والثقافية.(٤) إن التغيير الحاسم، ذو الوتائر السريعة الذي حدث في أوروبا، أنتج طفرة حقيقية في التطوّر الاجتماعي ـ الاقتصادي، بحيث توسّعت قوىٰ الإنتاج وتطوّر العلم والتقنية تطوراً واسعاً بحيث أحدث قطيعة بين الإنسان وماضيه. فالتقنية جعلت الإنسان سيد الطبيعة، ومالكها عن طريق ضبط عقلاني للازدهار العلمي ـ الصناعي. غير أن هذه الطفرة تواكبت بتحوُّل واضح في الفكر التي استمدت حياتها منه، حيث يتكلّم المرء اليوم عن عقل تقني جديد وعقل علمي جديد.

ومنذ بداية هذا القرن، بوجهٍ خاص، تحوّلت العلاقة بين العلم والتقنية بحيث أصبحت التقنية هي «العلم المطبق»، كما أصبحت الآلة، بل سيطرتها، هي السمة الأبرز في حضارة الغرب، بمعنىٰ الأهمية المتعاظمة

التي تمثلها الأعراض التقنية في العالم، بحيث لم يعد هناك إنسان وطبيعة، بل هناك أنا والعالم، وأن هذا «الأنا» متضمّن في بيئة إنسانية ـ تقنية.[٥]

وحسب الفيلسوف الألماني فردريك هيغل F. Hegel فالحداثة بدأت مع عصر الأنوار، بفعل أولئك الذين أظهروا وعياً وبصيرة، باعتبار أن هذا العصر هو «حد فاصل» و «مرحلة نهائية من التاريخ»، في هذا العالم الذي هو عالمنا وحاضراً يفهم على أنه قيمومة الزمن الحاضر، انطلاقاً من أفق «الأزمنة الجديدة» novum aevum التي تشكّل تجدداً مستمراً.[٦]

لقد كان هيغل أول فيلسوف نمّىٰ فكرة الحداثة بكل وضوح في وضعه مدلولاً للعلاقة الداخلية القائمة بين الحداثة والعقلانية، وهو مدلول امتدّ بذاته حتى وصل إلى ماكس فيبر M. Weber. وقد استخدم هيغل مفهوم الحداثة ضمن أطر وسياقات تاريخية للدلالة على الأزمنة الحديثة، وهو مفهوم زمني يعبّر عن القناعة بالمستقبل الذي سبق وبدأ، والزمن المعاش، المرهون بالمستقبل، والمنفتح على الجديد الآتي.

منذ ذلك التاريخ ابتدأ تصوير التاريخ كعملية تفاعل متّسقة وخلاّقة للمشاكل. ومن هذه اللحظة أصبح الزمن معاشاً في مواجهة القضايا التي تطرح نفسها «كسلطة نادرة» وبقول آخر «كزمن يلاحقنا».[٧]

أما أوزفالد شبنغلر O. Spengler ١٨٨٠ ـ ١٩٣٦ فقد صاغ في كتابه «انحطاط الغرب»[٨] مفهوماً للحداثة أطلق عليه «حضارة الرجل الفاوستي».[٩] وقد حدّد شبنغلر ميلاد هذه الحضارة بالقرن العاشر الميلادي. ومن خصائصها:

١ ـ الاهتمام بالزمان، ويظهر في احترام الماضي والتخطيط للمستقبل. والدليل على ذلك، حسب شبنغلر، هو انتشار الساعات في الساحات العامة وساعات الأبراج. كما يظهر ذلك في لوحات الرسم والزخرفة على الأخشاب والأواني التي تهتم بعامل الزمان عن طريق تحليلها لفن الرسم والنحت. كما تعبّر هذه الفنون، بنفس الوقت، عن شخصية معيّنة بالذات، فتبرز السمات الشخصية في الوجه والجسم مثلما تبرز النور والظل.

٢ ـ الاهتمام بالمكان، هو تعبير عن الرغبة في شغل المكان اللانهائي بالصوت والحركة. وهذا الاهتمام خاصيّة فريدة بالغرب ولا تشاركها الحضارات الأخرى. وقد رأى شبنغلر بأن الآلات الموسيقية الغربية هي التعبير الأوضح عن شغل المكان وملئه اللانهائي بالصوت، وعلى سبيل المثال، الأرغن، الذي هو المارد المسيطر على المكان بالصوت. إن الاهتمام بعامل المكان هو العامل الذي دفع الأوروبيين أيضاً إلى الاستكشافات الجغرافية الحديثة.

٣ ـ رياضيات الحضارة الغربية، وهي تعبير عن الميل الفاوستي نحو التأمّل والتصوّر والتخطيط والامتثال لعالم التجريدات الذي يظهر في نظام الأعداد وما تحتويه من كسور عشرية وأعداد سالبة وأرقام ضخمة جداً وأحياناً خيالية وغير معقولة.

٤ ـ الشعور بالعمق واللانهائية الذي يظهر بالتمتُّع بالطبيعة المترامية وغزو المكان وضخامة الكاتدرائيات الغوطية الضخمة وتطوُّر فن الحدائق والباركات والمناظر الجميلة.

٦ ـ الصيغة الكليّة التي تظهر في أنماط اللغة الحديثة. فالكلمة اللاتينية الواحدة والتي تعني «أنا أكون» تحوّلت في الحضارة الفاوستية إلى كلمتين تعبّران عن «الأنا»: Ich bin, Iam, Je suis. ويقصد شبنغلر بالصيغة الكليّة تكامل الحضارة الغربية من حيث القيم والمقوّمات الروحية.

تقوم مسيرة التاريخ عند شبنغلر على النظرية الحلزونية التي تعود في أصولها إلى الفلسفة الإغريقية ومقولة أن «التاريخ يعيد نفسه»والتي تستند بنفس الوقت، على مبدأ التطور العضوي.

لقد قام شبنغلر بدراسات عديدة قارن فيها بين الحضارات المختلفة بصورة عامة وبين الحضارة الغربية الكلاسيكية والحضارة الغربية الحديثة من جهة، والحضارات العليا القديمة من جهة أخرىٰ. وقد اعتقد شبنغلر بأن دورة حياة أية حضارة لا يمكن أن تتعدّىٰ الألف عام، ومعنى ذلك أن الحضارة الغربية كانت قد بدأت مرحلة الأفول الروحي بدخولها مرحلة

الركود والراحة المادية والتي أطلق عليها بالمدنية، وهي المرحلة التي تسبق انهيار الحضارة وزوالها. بهذا فالحضارة حسب شبنغلر، هي العطاء والازدهار الروحي حيث تمر في دورها الأول، أما المدنية فهي مرحلة الشيخوخة والهرم وفقدان الحضارة مناعتها ومقوّماتها الروحية وقيمها الأخلاقية.(١٠)

وحسب شبنغلر فإن كل حضارة تميل لتصبح مدنية في الأخير. ففي المدنية الصناعية تأخذ العلاقات الاجتماعية والعائلية والشخصية بالانحلال والتفكّك حيث تنمو المدن وتتوسّع وتتراكم رؤوس الأموال وتنمو علاقات إجتماعية جديدة تقوم على أساس التجارة والربح. ولهذا فالمدنية تجتث الناس من جذورهم الثقافية وتنقلهم إلى محيط آخر، ويصبح الإنسان المتمدّن في الأخير نموذجاً لإنسان الجحيم(١١).

في الواقع أن شبنغلر يعدُّ من ألمع فلاسفة التاريخ الألمان، وهو بكل تأكيد نتاج لتطوّر علم التاريخ والفلسفة الألمانية. وقد تأثر بصورة خاصة بمومسن وغوتة وهيغل ونيتشه وشوبنهاور.

لقد نظر شبنغلر إلى خصوصيات الأمم والشعوب فاعتبر أن أيّة حضارة هي دائرة مغلقة لا ترتبط بأي اتّصال حضاري، ولذلك فلا تأخذ من سواها ولا تعطي لغيرها، وبهذا فقد ألغىٰ شبنغلر أهمية الاتّصال الحضاري ووقع في الأخير في سكونية لم يألفها العقل الألماني. أما منهجه فقد قام على الحدس والفراسة وبذلك نزع إلى تقريب المسافة الفاصلة بين الفن والتاريخ.(١٢)

إن فلسفة التاريخ عند شبنغلر وتحليله لقيم الحضارة الفاوستية كانت قد قدّمت بوضوح، الصيغة الكلية للحضارة الفاوستية، التي تعني في المفهوم الانثربولوجي، التكامل الثقافي، غير أن شبنغلر كان قد أكّد على فرادة الصيغة الكلية للحضارة الأوروبية دون غيرها من الحضارات. إن نكران وجود مثل هذه الصيغ الكلية في الحضارات الإنسانية الأخرىٰ يعود في الواقع إلى فكرة التمركز الأوروبي وتعصّب شبنغلر لحضارته وكذلك إلى عدم إلمامه الكامل بالحضارات العالمية العليا، ومع ذلك فإن ما قدّمه شبنغلر من آراء تجعله من كبار علماء الاجتماع الحضاري.

وعلى نفس الخطىٰ التي سار عليها شبنغلر وضع توينبي A. Toynbee نظريته في «الاستجابة والتحدي». وقد وجد بأن أوروبا اليوم عاجزة عن الاستجابة للتحدّيات المصيرية التي تواجهها، ولذا فهي في طريقها إلى الأفول.

لقد تناول توينبي في كتابه المعروف «دراسة في التاريخ»(١٣) إحدى وعشرين حضارة عالمية، منذ خمسة آلاف عام. ومن بين تلك الحضارات السومرية والأكدية والبابلية والمصرية والإغريقية إلى جانب الحضارة الهندية والصينية والإسلامية. وقام بتحليل عناصر هذه الحضارات من حيث نشأتها وعوامل تقدُّمها وانهيارها. وقد اعتقد توينبي بأن كل حضارة تنشأ من تحدٍ معيّن، فإذا كانت الاستجابة لهذا التحدي ناجحة، فإن الحضارة تتقدّم وتزدهر وتولّد بدورها استجابة ناجحة أخرىٰ وهكذا دواليك. غير أن الحضارة تنهار حين تكون استجابة الأفراد للتحدّيات الجديدة غير موفّقة وذلك بفعل ما يصيبها من انحطاط بسبب عجز «الأقليّة المبدعة» عندها وذلك بفعل ما يصيبها من انحطاط بسبب عجز «الأقلية المبدعة» عندها.

لقد اعتقد توينبي بأن «الأقلية المبدعة» في أية حضارة هي التي تقود المجتمع إلى التقدّم والازدهار، فإذا عجزت هذه الأقلية عن القيام باستجاباتها للتحديات أصابها الانحطاط.

وقد أكّد توينبي على أهمية الاتّصال الحضاري بين الأمم والشعوب ذات الحضارات العليا من حيث الزمان والمكان ومن حيث تناول الخير والمعارف والتقنيات، إلى جانب تأكيده على أهمية العلم والتكنولوجيا وكذلك العوامل الاقتصادية والبيئية والطبيعية في ازدهار الحضارات.

لقد تمحورت آراؤه في «الاستجابة والتحدي» على حالة السلب، بمعنى الركود والعجز عن الازدهار الحضاري من جهة، وحالة الإيجاب، بمعنى الإبداع والتقدُّم الحضاري، الذي هو نتيجة من نتائج الاستجابات الصائبة للتحدّيات المصيرية. وقد أكّد بأن التحدي يفترض الاستجابة، غير أن الاستجابة نفسها تفترض وجود مستوىٰ عقلي وعلمي عند الإنسان يستطيع بموجبه تقديم أجوبة على تحدي البيئة والطبيعة، وبهذا الصدد يشدّد توينبي على التنوّع والإبداع وعلى لمستوى الذي يصل إليه العقل البشري في مواجهة البيئة والطبيعة.

وإذا كانت الطبيعة، بعواملها العديدة، هي التي تقوم بعمليات التحدّي فإن من يردّ على التحدّي هو أقليّة مبدعة أو نخبة واعية من الناس، من العباقرة العظام، الذين يردّون بإبداعاتهم عملياً على جميع أنواع التحدّيات التي تواجههم.[(١٤)]

في هذا المعنى يكون توينبي قد تأثّر بفلسفة التاريخ عند هيغل حيث تكلّم عن دور الرجال العظام في تحريك مسيرة التاريخ وتجسيد الروح في العالم، كما تأثّر بعالم الاجتماع العربي ابن خلدون في نظريّته في علم العمران، وبصورة خاصة في مسيرة التاريخ الحضاري للدولة أو ما يطلق عليها ابن خلدون «المُلك»، الذي يقوم على حركة حلزونية ليصل إلى مرحلة الهرم والموت ويعجز عن التطوُّر والازدهار.[(١٥)]

وفي دراسته للعلاقة بين التاريخ والأديان فقد نظر توينبي نظرة شمولية للإنسان والكون والحياة ووجد في الأديان أجوبة عملية عن أسئلة عجزت التقنية والعلوم عن الإجابة عنها. ودعا إلى إقامة حكومة عالمية لشعوب الأرض تمنع الحروب والتعصُّب واالتخلُّف. وقد أشار إلى أن العودة إلى الإيمان يكمل ما نقص في العلم والتقنية ويؤمن نظرة شاملة للحياة والكون تبعث على الطمأنينة في نفوس البشر.

أما في دراسته للعلاقة بين التاريخ والتقنية الحديثة فقد اعترف توينبي بدور العلم والتكنولوجيا الحديثة في تقدُّم حياة الإنسان وتطوُّر الحضارات، غير أنه، بنفس الوقت، أكّد على الأدوار السلبية التي تفرزها التقنية الحديثة عندما لا يحسن الإنسان استغلالها جيداً.

عصر التنوير:

يعتبر عصر التنوير قمّة الحضارة الغربية بالرغم من أن بداياتها تمتدُّ إلى عصر االنهضة وأن أصولها ترجع إلى الفكر والفلسفة الإغريقية التي انتقلت إلى أوروبا عن طريق المسلمين[(١٦)] مثلما ترجع في أصولها إلى الدين المسيحي.

وكان عمانوئيل كانت A. Kant أوّل من صاغ مفهوماً للتنوير حيث قال: «التنوير هو خروج الإنسان عن قصوره الذي اقترفه في حق نفسه

وعجزه عن استخدام عقله إلا بتوجيه من إنسان آخر. . . وأن الجهل والكسل هما علّة بقاء البعض من الناس عاجزين وقاصرين، وهو بنفس الوقت، سبب تطوُّع الآخرين في أن يفرضوا وصاياهم عليهم. . .»[١٧]

نستخلص من هذا النص أن هناك مصلحة في إبقاء الناس على قصورهم وعجزهم، وأن قلّة من الناس استطاعت أن تتحرّر من وصاية الآخرين من جهة، ومن جهة أخرىٰ فقد خلق الله عزّ وجلّ للإنسان عقلاً يميّزه به عن باقي الكائنات الحية الأخرىٰ، وهذا العقل يجب أن يوجّه نحو العمل الصالح والمعرفة الصحيحة. وأكثر ما يتطلّبه التنوير هو الحرية، بمعنى الاستخدام العلني للعقل في كل الأمور.

وكانت من نتائج عصر التنوير انبثاق مبادىء حقوق الإنسان وتطوُّر الفلسفة العقلانية وفكرة التقدم الاجتماعي.

والسؤال الحاسم الذي يطرح نفسه اليوم: هل حقّق عصر التنوير مبادئه على المستويين النظري والعملي؟

وللإجابة عن هذا السؤال علينا قراءة جادة ومتأنية لأعمال عدد من المفكّرين والفلاسفة وعلماء لاجتماع الغربيين لمعرفة وفهم واستيعاب ثم تحليل ما تمخّض عنه عصر التنوير، من خلال نتائجه الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية العملية.

يقول هوركهايمر وأدورنو Horckheimer and Adorno: «عندما ندرك أن عصر التنوير والتقدم الفكري يعني تحرر الإنسان من الخرافة والشر والقدر الأعمىٰ، وباختصار التحرر من الخوف، فإن انبهارنا بعصر التنوير، أو ما ندعوه اليوم «بالعقلانية» هو أعظم خدمة يمكن أن نقوم بإنجازها اليوم»[١٨]. ومعنى ذلك أنه حالما نزلت مبادىء عصر التنوير إلى الواقع العملي، نكص عصر التنوير عن تحقيقه وأخذ بتشكيل أنظمة كليانية تسلطية لا عقلانية، لم تأت عبثاً، كما ولّدت بدورها مزيداً من الانقسامات والصراعات والفوضى الفكرية والأخلاقية، وهذا ما يدعونا للشك فيه ونقده نقداً جذرياً.

إن المتتبّع لجذور هذه الرؤية السوسيولوجية يجدها في علم الاجتماع النقدي Kritische soziologie الذي طرح العلاقة الجدلية المباشرة بين تطور

التفكير العقلاني والتطو التكنولوجي الذي أدىٰ إلىٰ الهيمنة الشاملة على العالم بحيث لم يعد العالم في ظلّها سوىٰ مجال للمراقبة والخداع حيث تحوّلت مبادىء التنوير إلى ذرائع سياسية متكاملة، وهذا يعني تحوّل العقل إلى خدعة حيث أصبح معتلاً ومظلماً. وبالرغم من ادّعاء عصر التنوير بالتغلُّب على بلبلة الفكر وأساطيره المركّبة فإنه تحوُّل إلى أسطورة جديدة ووقع في الأخير ضحية لها.

إن الشك وعدم الثقة بعصر التنوير دفع كثيراً من المفكّرين إلى معالجة الضجر والنكوص وعدم التسامح واللاعقلانية التي برزت بوضوح في الفلسفة التشاؤمية التي أخضعت كل ما هو طبيعي إلىٰ «الذات المتجبّرة» والتي وصلت إلى ذروتها في السلطة الطبيعية العمياء التي مهدت الطريق لتناقضات المجتمع الأوروبي، والتي لا تدرك من خلال قراءة نقدية لتاريخ الفكر التنويري فحسب، بل وأيضاً من خلال الواقع الحقيقي للحضارة الغربية.[١٩]

ومع أن «كانت» مثل في فلسفته الأخلاقية المتفائلة مصالح الطبقة الوسطىٰ في ألمانيا، في ضعفها وتدهورها «فجعل من العقل المحكمة العليا التي أمامها يجب أن يقدّم حجّته بوجه عام كل من يطمح إلى شرعية مهما «كانت» والتي انعكست في فلسفة «الإِرادة الطيبة» التي انطوت على دعوة المواطنين لأن يكونوا رعايا مسالمين وخاضعين للدولة، حتى لو كانت الأسس الإِجتماعية لتلك الدولة غير عادلة. وقد وسّع «كانت» مفهوم «الإِرادة الطيبة» إلى «الإِرادة الحرة»، وهي إرادة كليانية تحوّلت في الأخير إلى أسلحة أيديولوجية استخدمتها الإمبريالية في سلطتها وتسلُّطها. والأهم من ذلك كلّه هو أن المقوّمات الأساسية لفلسفة «كانت»، كانت قد تحوّلت إلى «قوة دافعة» ظهرت في فلسفة شوبنهاور Schopenhawer ونيتشه Nietzche وغيرهما. الذين ذهبوا إلى أن العناصر الذاتية هي التي تحرّك الأحداث الاجتماعية والتاريخية. ومن قبل كانت «الأنا» عند فشتة Fichte هي الإِرادة والفعل والمعرفة، بل هي الينبوع الذي ينبثق عنه العالم الموضوعي.[٢٠]

وقد تأثّر الفيلسوف الألماني الكبير هيغل Hegel بالفلسفة المثالية الذاتية التي وقف على رأسها كانت وفشتة وشيلنغ chelling واستمدّ منها نظامه الفلسفي، حيث اعتبر هيغل بأن «الأزمنة الحديثة» تمثّل شكل ارتداد إلى

الذات أطلق عليه «ذاتية» أو «آنية» وشرحها «بالحرية»؛ «أن مكوِّن عظمة زماننا» هو الاعتراف بالحرية وبملكية الفكرة وكونه في الذات وبفتح الذات». وبهذا فأن «ذاتية» تتضمّن بالضرورة «الفردانية» المسرفة في خصوصيتها مثلما تبرز قيمة طموحها.(٢١)

هكذا تبدو المفاهيم الأخلاقية للأزمنة الحديثة» مفصلة على قياس الاعتراف بالحرية الذاتية للأفراد. فهي ترتكز من جهة على حق الأفراد في تبنّي صحة الأعمال المتوقّعة منهم، ومن جهةٍ أخرىٰ، على وجوب أنه لا يلاحق كل فرد أهداف رفاهه الخاص، إلا بالتنسيق والتوافق مع مصلحة كل الآخرين، كما تكتسب الإِرادة الذاتية استقلالية تتوافق مع القوانين العامة، ولكن «أنه فقط في الإِرادة، بحكم كونها ذاتية، ما تستطيع الحرية أو الإِرادة القائمة بذاتها أن تكون فعلاً إرادة حقيقية واقعية»(٢٢)

ومع أهمية الصرح الفلسفي المتين الذي قامت عليه فلسفة هيغل، فأنه، بنفس الوقت، مثل فلسفة «الحرب والقوة» وتحوّل عنده مفهوم «الإِرادة الحرة» لكانت إلى مفهوم قوة وسلطة الدولة التي في مهامها الحفاظ عليها، فليس هناك إرادة غير إرادتها ولا شريعة غير شريعتها، وبذلك أصبحت السياسة عنده هي سياسة الأقوىٰ وليست الأفضل، والصراع عنده هو صراع الأقوىٰ وقهر الأضعف، والأخلاق الفاضلة عنده هي ليست أخلاق الإِيمان، وإنّما إرادة القوة وقوة النزوع.(٢٣)

هذه الفلسفة جرت هيردر G. Herder أيضاً إلى صياغة فكرة «التمركز السلالي الأوروبي» euro- ethno- zentrismus التي ظهرت في صورة تحيُّز وتعصُّب عنصري، حيث اعتقد هيردر بأن الأجناس البشرية غير متساوية في التأثير بمظاهر المدنية، وفي تمثّلها لمقوّمات الحضارة. كما ذهب هيردر إلى أن هناك أجناساً بشرية خلقت للرقي وأخرىٰ قضي عليها بالتخلُّف والانحطاط، وأن الاجناس المتخلّفة في مضمار الحضارة يجب أن تظل كذلك لأنها ليست أهلاً للرقي الحضاري. وعلى هذا الأساس اعتبر هيردر العنصر الجرماني أرقىٰ العناصر البشرية وأسماها، وإليه يرجع الفضل في كل تقدُّم حضاري. وقد ظهرت عصارة هذه النظرية في آراء تشمبرلن Chamberlain الذي خلص إلى أن مصير الحضارات الإنسانية مناط بمحافظة

العنصر الآري ـ الجرماني على نقاوته. وقد وضع تشمبرلن، بموجب ذلك، سلّماً حضارياً يقف على رأسه الجرمان وفي أسفله العرب ثم يليهم اليهود فالزنوج.(٢٤)

إن هذا المبدأ اللامساواتي هو عكس المبدأ الانساني الذي دعا إليه الإِسلام في المساواة بين الشعوب، كما جاء في الآية الكريمة: **﴿يا أيها الناس إنّا خلقناكم من ذكرٍ وأنثىٰ وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم. إن الله عليمٌ خبير﴾**(٢٥) وقد تبنّت نظرية تشمبرلن النازية في ألمانيا والفاشية في إيطاليا واتّخذتها أساساً لسياستها العنصرية في مطلع هذ القرن.

بؤس مدنية التصنيع:

منذ قيام الثورة الصناعية في القرنين السابع عشر والثامن عش بدأت مظاهر الانحطاط الحضاري التي ظهرت بوضوح في أخلاقية عصر التنوير. وفي آثار مدنية التصنيع وما رافقها من بؤس إجتماعي.

يشير هوركهايمر وادورنو: «بأن تاريخ المدنية الصناعية هو تاريخ التضحية والانطواء على الذات»(٢٦)، وبمعنى آخر أنه تاريخ العجز والنكوص الذي ظهر في سلبيات المدنية الغربية وفي أخلاقية الإِنسان الاقتصادي، وفي القيم والمعايير النفعية والأنانية. وقد شجّع على ذلك، كما أشار إلى ذلك عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر Max weber إلى أن الكالفينية كانت قد حلّلت الربا وبذلك أباحت الجشع المادي باعتباره عملاً أخلاقياً موجّهاً لخدمة مملكة الله في الأرض.(٢٧)

وقد ظهرت أخلاقية مدنية التصنيع في الانتاج الواسع وإعادة الانتاج والاستهلاك وما رافق ذلك من تحوّلات تكنولوجية وتغيّرات إجتماعية وسياسية وأخلاقية بعيدة المدىٰ، حيث تداعت التقاليد والقيم القديمة أمام التقدُّم الصناعي وما رافقه من ظواهر إجتماعية سلبية، كتفكُّك لعائلة والإباحية الجنسية والركض وراء الثروة، بحيث أصبح المال والقوة هما مقياس النجاح والتقدُّم، وبذلك تحوّل البشر إلى مجرّد آلات عمياء لا روح فيها من أجل ضمان فاعلية الانتاج وإعادة الإنتاج والاستهلاك. لقد شبّه

الأستاذ لنيك R. Lenk المجتمع الصناعي الحديث بعجلة هائلة الحجم والتعقيد، تدور بسرعة فائقة، حيث يظهر الإنسان كقطعةٍ صغيرةٍ تافهة معلّقة فيها، وحيث يبدو الإنسان فيها سلبياً وعاجزاً ليس له حول ولا قوة أمام جبروت هذه الآلة. أما ماكيفر R. M. Mac Iver عالم الاجتماع الأمريكي فقد أشار إلى أن الحضارة الغربية اليوم: «تعطي الاهتمامات العارضة طابعاً للعلاقات الاجتماعية القويمة وتستبعد بنفس الوقت الاهتمامات الثقافية نسبياً»، ويصبح الناس أكثر نفعية وأنانية. ويمكن تفسير هذه النظرة الآلية للحياة ذاتها على أسس سلوكية ـ استجابات محدّدة سلفاً لمنبّهات متتالية، حيث تصبح الوسائل وسائلاً، وليست وسائلاً لغايات قيمية محدّدة. وبدلاً من أن توجّه الحضارة التكنولوجيا إلى غاياتها، أخذت التكنولوجيا اليوم توجّه الحضارة حسب غاياتها، وبدلاً من أن يكون الإِنسان سيد الآلة وقادراً على توجيه التكنولوجيا لتوفير السعادة الحقيقية للبشر، ظهر العكس حيث سيطر العلم والتقنية على الإِنسان الذي أصبح عبداً للآلة التي دمّرته.[٢٨] كما زادت السوق الاستهلاكية من خلق حاجات مادية وكمالية جديدة جعلت الفرد يسعىٰ جاهداً وراء المال والثروة ليتمكّن من تحقيق وإشباع حاجاته ورغباته اللامتناهية بحيث لم يعد له وقت للفراغ والراحة والتأمُّل والمحبة. وهكذا أصبح الإِنسان نهباً للقلق والتوتُّر والوحدة. في هذا المجتمع الاستهلاكي تتحوّل الحياة الاجتماعية إلى عدد من تجسيدات مبدأ الذاتية.[٢٩] وبذلك تفقد الحضارة أهم مقوّماتها الروحية.

ومثلما جلبت الثورة الصناعية إنتاجاً وافراً واستهلاكاً واسعاً، جلبت معها البؤس والقبح والتماثل الممل، مثلما جلبت معها وضاعة المدن ومخاطر التلوُّث والإباحية المثلية والأيدز. ولا يعود هذا وذاك إلى التكنولوجيا والنظام الرأسمالي فحسب، بل أيضاً إلى الانحراف عن القيم العليا وازدياد الجشع المادي والإِغراق في الفردية والأنانية التي أنتجت آلية سلوكية «سادية ومازوخية» ظهرت في استعباد «دي ساد» de sade للمرأة بشكله الوحشي واللاأخلاقي، وفي استعباده لنفسه، بنفس الوقت، الذي حوّل الإِنسان إلى مجرّد جسد، وبذلك سرقت عفّته وكرامته. ويظهر ذلك في موجات العري الدعائي في وسائل الاتّصال والإعلان والإعلام. وفي العلاقات الجنسية المثلية التي تسود أوروبا اليوم.[٣٠]

الحضارة الغربية والقمع:

من أحدث النظريات النقدية التي حلّلت الحضارة الغربية هي نظرية الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني هربرت ماركوزة H. Marcuse (١٨٩٨ ـ ١٩٧٩) الذي عرّف الحضارة باعتبارها مفهوماً ضرورياً وممتنعاً بنفس الوقت، لأنه يتضمّن عملية إثبات لمكانة الفرد في المجتمع وعملية إدماج أيديولوجية وإجتماعية موازية للحاجات والتوقعات التي تنشدها الحضارة. كما ركّز على ضرورة عدم الفصل بين الحضارة والمدنية للعلاقة الجدلية بينهما، مبيناً أن هذا الفصل في المرحلة البرجوازية لم يكن سوىٰ مجرّد ترجمة للعلاقة القديمة بين المجاني والنافع وبين الجميل والضروري.(٣١)

ويُعد كتابه «الحب والحضارة» Erosund Civilization الذي صدر عام ١٩٦٩ أهم مساهماته النظرية الذي عالج فيه إشكالية الحضاة الغربية بكونها قمعية وهي مساهمة نقدية لنظرية سيغموند فرويد S. Freud في التحليل النفسي، انطلاقاً من أطروحة نورمات بروان N. Braun التحليلية التي تقول: «بأن الإنسان حيوان يكبت رغباته بنفسه ولا ينتج الحضارة إلاّ من أجل كبتها»،(٣٢) مستفيداً من آراء وليم رايش W. Reich الذي حاول عام ١٩٢٦ الجمع بين الماركسية والتحليل النفسي.

لقد حاول ماركوزة تقديم صياغة جديدة لبعض المشاكل الأساسية انطلاقاً ممّا أطلق عليه «بالاستياء داخل الحضارة»، بسبب «السيطرة والاستغلال في المجتمع الغربي اللذين دعما القمع في المجتمع البرجوازي. فالحضارة تأخذ من الغريزة الجنسية قسطاً كبيراً من طاقاتها وتوجهها نحو غايات نافعة للمجموع، غير أن هذا التوجيه يحوّل الحضارة بالضرورة إلى حضارة قمعية تضيق الخناق على الحياة الجنسية. والحضارة بنفس الوقت تبذل جهدها للحد من غريزة التدمير، مثلما تحاول التقليل من تحليلاتها، ومعنى ذلك أن الحضارة تسيطر على النشاط العدواني للفرد حين تخضعه للأنا العليا. وبهذا تصبح الحضارة. بالمفهوم الفرويدي، مبنيّة على الإخضاع المستمر للغرائز الإنسانية. غير أن المشكلة التي يطرحها ماركوزة هي: هل تعوّض منافع الحضارة ألآلام التي يعانيها الفرد؟

يؤكد فرويد على عدم إمكانية تجنب هذه الآلام، أما ماركوزة فيحاول

صياغة نظرية لحضارة غير قمعية انطلاقاً من التحليل النفسي ذاته، وبالتالي القضاء على التشاؤم الفرويدي[٣٣].

هل يمكننا تصور حضارة غير قمعية؟ يجيب ماركوزة أن مفهوم الإنسان الفرويدي هو اتهام موجّه نحو الحضارة الغربية، وهو بنفس الوقت دفاع قوي عنها. وقد أشار فرويد بأن تاريخ الإنسانية هو تاريخ قمعي. فالحضارة لا تمارس قمعاً وقسراً على وجوده الاجتماعي فحسب، بل على وجوده البايولوجي أيضاً، غير أن هذا القمع هو بنفس الوقت، الشرط الأول للتقدم. فإذا تركت الغرائز الأساسية للإنسان حرة وبدون قيود في إتباع أهدافها الطبيعية فسوف تكون غير ملائمة، وتهدم حتى الأشياء التي توحّد بينها، وسوف يكون لغريزة الحب أو الحياة، إذا لم تكن مقيّدة، نفس الخطورة التي تقوم بها غريزة الموت أو الهدم Tinatos. إن قوّتها التدميرية تظهر من كونها تتصارع من أجل إرضاء لا يمكن للحضارة أن تسمح به كغاية لذاتها، وفي كل الأوقات. وعلى الغريزة أن تتحوّل عن أهدافها، فالحضارة تبدأ عندما يتم التخلي الفعلي عن الهدف الأولي، وهو الإشباع التام للحاجات[٣٤]

يرفض ماركوزة تحليل فرويد مثلما يرفض الاعتقاد بإمكان قيام ثقافة غير قمعية من جهة، ويعترف بنفس الوقت، بشرعية متطلّبات التحرر في هذا القمع والنابعة من قوة اللاشعور. وأن تاريخ الإنسانية يتطابق مع تاريخ قمع الإنسان، وأن تاريخ لا شعوره يتطابق مع المجهود الدائم الذي يرمي إلى التخلُّص من هذا القمع.

يستخدم ماركوزة مفهومين أساسيين يتجاوز بهما نظرية فرويد حول عدم إمكانية تجنُّب آلام الحضارة الإنسانية وهما:

١ ـ مبدأ القمع المفرط للحضارة الغربية الذي يدل على القيود التي تجعل السيطرة الاجتماعية حتمية، ولذلك ينبغي تميّزه عن القمع الأساسي لتحوّلات الغرائز الإنسانية الضرورية لاستمرار الجنس البشري.

٢ ـ مبدأ الانحياز للقمع، وهو الشكل الخاص الذي يقوم في الواقع في المجتمع الصناعي الحديث الذي ينتج مجتمعاً بائساً وشقياً يقمع رغبات الأفراد ويسلبهم حريتهم.

وفي الواقع فإن التطور العلمي ـ التقني الذي يميّز الحضارة الغربية في أيام فرويد كان قد تغيّر، وأن المجتمع الصناعي الحديث، أو ما يسمىٰ اليوم بالمجتمع الاستهلاكي الجديد، أصبح مطبوعاً بطابع التعايش بين الشقاء المفرط والتبذير الفظيع. وليس أمام الفرد، حسب ماركوزة، سوىٰ التمرد الجذري على القمع المفرط، ورفض مبدأ الانحياز الخاص بالمجتمعات الصناعية المتقدّمة التي هي أساس هذا القمع المفرط. أما تجاوز هذا القمع المفرط فيتم عن طريق القضاء التدريجي على هذا القمع المرتبط بالبؤس والشقاء. وعلى الحضارة أن تهدف إلى غايات أخرىٰ تحقق أكثر سعادة أو على أقل تقدير، إلى حياة أقل بؤساً وشقاء ولا يتم ذلك إلاّ بالتمرُّد في شتّىٰ أشكاله على التطوّر التكنولوجي والمجتمع الاستهلاكي، وعن طريق تقليل أوقات الفراغ وتحرير الطاقات الجنسية وتوجُّهها نحو العمل، وتحقيق مبدأ جديد للواقع هو مبدأ قوة الخيال Fantasia التي عرفت هي أيضاً قمعاً أكثر من غيرها من القيم الحضارية الأخرىٰ.(٣٥)

إن فكرة بناء مجتمع غير قمعي لا يؤدي بنا إلى بناء أسطوري، بل إلى العكس من ذلك، يؤدّي بنا إلى بناء مستقبل يجب تشييده. ويستشهد ماركوزة بجملة مشهورة قالها الشاعر الفرنسي بودلير: «ليست الحضارة الحقيقية في الغاز والبخار والطاولات المستديرة والدوارة، بل في التقليل من الذنب الأصلي». وأن بناء مجتمع قمعي بأمكانه أن يخلق علاقات إجتماعية جديدة ومستمرة. «فالصراع من أجل السيطرة على الأرض سيصبح صراعاً لتحرير الأنسان وصراعاً ضد الموت والألم. وحينذاك يتحوّل الكلام إلى غناء والعمل إلى لهو».(٣٦)

ومع ما في هذه الأفكار النظرية من رؤىٰ إجتماعية وفلسفية قيّمة، غير أنها تعبير عن أفكار طوبائيّة، وفنطازياً برجوازية غير واقعية. وفي الواقع، فإن ماركوزة لا يبحث في السياسة وإنّما هو منظر ثوري لا يريد أن يبني «الثورة» على اليأس، مثل فرويد، لأنه وقبل كل شيء «مثقف محروم»، حوّل يأسه الشخصي إلى نظرية راديكالية، هي تركيب في الفرويدية والهيغلية والماركسية التقليدية، التي شكّلت بالنسبة له، المرتقىٰ النظري الأكثر تقدماً وتفاؤلاً، وبنفس الوقت، لا مجال لنعت نظريّته «بحلم يقظة ساذج وغير واقعي»(٣٧)

وقد صاغ ماركوزة مفهومه عن تاريخ الحضارة الغربية على محورين رئيسيين هما:

١ - انتقلت الحضارة الغربية من حالة الوثوقية التي سادت في العصر البرجوازي الأول إلى مرحلة لاحقة أساسها الرفض.

٢ - ناقش ماركوزة علاقة الحرية بالسعادة التي تربطهما علاقة جدلية. فالسعادة بوصفها تحقيقاً لجميع الطاقات الكامنة لدى الفرد تفترض الحرية في جذورها، بل هي الحرية نفسها.

غير أن الحرية في العصر البرجوازي مطوّقة ومحدودة، المتعة فيها مرتبطة بحرية الفرد المحدّدة بضرورات العمل ومقتضيات السوق، مثلما هي مقيّدة بأوقات الفراغ، ولذا فإن قيمتها متدنية نسبياً، وهذا التدنّي يصدق بشكلٍ خاص على الحرية الجنسية. ومن جهة أخرى فإن المجتمع البرجوازي عاجز عن التوفيق بين السعادة الخاصة والسعادة العامة.[٣٨]

أما كتابه الشهير «الأنسان ذو البعد الواحد» الذي صدر عام ١٩٦٥ فيعتبر من أولى المحاولات النقدية الجادّة للمجتمع الغربي الذي يقوم على تكنولوجيا متقدّمة وسوق استهلاكية واسعة حوّلت الحضارة الغربية إلى مدنية مزيّفة.

ينطلق ماركوزة من رؤيته لهذا المجتمع الاستهلاكي الذي فقد القدرة على التفكير السلبي الذي هو المصدر الوحيد للنقد الاجتماعي البنّاء. فالتقدُّم التقني حين ينسحب على نظام كامل السيطرة والتنسيق يخلق إشكالات من السلطة التي يبدو أنها تهزم أو تدحض أي احتجاج باسم التطلُّعات التاريخية للتحرُّر من السيطرة، كما تخضع حتى الفكر بحيث لم يعد مصدراً لنقد الحياة الاجتماعية، كما يظهر ذلك في الراديو والتلفزيون ووسائل الاتّصال الأخرى.[٣٩]

أما الفرضية الأساسية لماركوزة في كتابه «الإنسان ذو البعد الواحد» فهي أن التكنولوجيا في الدول الصناعية المتقدّمة كانت قد مكّنت هذه المجتمعات من أن تزيل التناقضات الموجودة فيها وذلك عن طريق امتصاص جميع أولئك الذين كانوا في ظل الأنظمة الاجتماعية السابقة، يشكّلون

أصواتاً أو قوىٰ معارضة من جهة، ومن جهة أخرىٰ فإن التكنولوجيا كانت قد خلقت وفرة وكفاية مادية، وبهذا يتحوّل التحرر من الحاجات المادية إلى مدخل لتوليد العبودية، لأن تلبية احتياجات الناس الاستهلاكية تزيل نسبياً أسباب احتجاجهم ويصبحون بعد ذلك أدوات سلبية بيد النظام القائم.

إن أنماط الاستهلاك في مجتمع يتمتّع بالكفاية والوفرة يكون لها تأثير مزدوج، فهي تلبّي الاحتياجات المادية ـ الاستهلاكية من جهة، التي قد تقوده إلى موقف الاحتجاج والمعارضة والرفض أحياناً، ولكنّها من جهة أخرىٰ تحفزه بل وتقوده إلى التكيّف مع النظام القائم، أن تمتّع العامل والموظف والمدير وكذلك الأبيض والأسود بنفس برامج التلفزيون ودور الاستراحة ونفس الصحف، فإن ذلك لا يعني أن هذه الاشباعات تخدم هدفاً معيّناً هو الحفاظ على النظام الاجتماعي وتكيّف الأفراد طبقاً لقوالب الاستهلاك وبالتالي تعزيز وسائل الانتاج على نطاق واسع. كما أصبحت الفنون والآداب ملك كل فرد مثلما أصبحت جزءاً من الآلة الحضارية التي تقولب محتوياتها، حتى اللغة، فقدت معانيها وانحطّت محتوياتها إلى مستويات متدنّية في وسائل الدعاية والإعلان بحيث تحوّلت إلى مجرّد رموز وإشارات، وتحوّلت إلى مجرّد أسلوب يمثّل ماديّتها. هكذا تنتظم اللغة إلى الجنس من دون أن تمدّهم بالمتعة الحقيقية، وحيث تحوّلت إلى أدوات في خدمة النظام الكلي.[٤٠]

إن الحرية والتسامح اللذين يظهران في المجتمعات الصناعية المتقدّمة هما ليسا سوىٰ وهم وخداع، فإذا سمح للأفراد بحرية التعبير عن الرأي، فهذا التعبير ليس سوى تأكيد على عدم أهميّة وفعالية آرائهم. فالنظام الكلي القائم يسيطر على الأكثرية ويقولب أفكارها على نحو يجعلها عاجزة عن فهم الواقع ووعيه. وهذا ينطبق، حسب ماركوزة على المجتمع الأمريكي بالدرجة الأولى، باعتباره «مجتمع مغلق» ولأنه يتحكّم في إبعاد الوجود الخاص والعام ويدمجهما معاً، مثلما يعبىء الغرائز الإنسانية ويجعلها قابلة للتسيير والاستخدام الاجتماعي. أن قوّة الرفض في المجتمع الأمريكي أصبحت محكومة بأيد من حديد، مثلما أصبحت عاملاً للتماسك. وقد استطاع النظام أن يضع حداً لكل حرية حقيقية، وأن يقمع كل القوىٰ للفرد، لأنه يملك

إمكانيات مادية هائلة. إن قوة وأهمية هذا المجتمع تكمنان في استخدام التكنولوجيا بدل الإرهاب للحصول على تماسك القوىٰ الاجتماعية في حركة مزدوجة، الوظائف الطاغية والتحسين المتزايد لمستوىٰ الإنتاج. ويصل ماركوزة إلى نتيجة، هي أن الطابع الأساسي الذي يطبع المجتمع الصناعي المتقدم هو «العقلنة المدهشة التي توجد ضمن «لا عقلنته الأساسية» وبهذا يتجاوز المجتمع الصناعي المتقدم تناقضاته وأزماته ويتّجه إلى رفع مستوى الحياة متحدّياً التشاؤم الذي قال به الآخرون. فالتكنولوجيا أدّت إلى خلق نوع خاص من الإنسان ذي البعد الواحد، ذلك الإنسان الذي فقد الرؤية الحقيقية بكونه نتاج أيديولوجية برجوازية رأسمالية قمعية، وبالتالي فقد فقدَ الإنسان كل رؤية واضحة للأشياء، وأصبح يتصوّر خطأً بأنه يتقدّم وباستمرار. لقد اعتقد الإنسان الغربي بأن ما هو مرغوب فيه ليس أفضل ممّا هو موجود، وأن عدم إدراك هذا التناقض يعود إلى طبيعة التركيب السياسي أو البنية الاجتماعية الكلية، وإلى طبيعة الحضارة الغربية السائدة التي تقوم على ثنائية العلم والتقنية وكذلك إلى طبيعة وسائل الدعاية والإعلان المزيّفة التي تهدف إلى تثبيت النظام والمحافظة عليه.

ويطرح ماركوزة سؤالاً حاسماً: ما هو البديل المطروح لتغيير الوجود الاجتماعي ذي البعد الواحد؟ ويجيب ماركوزة بأن التفكير السلبي الذي يرفض المشاركة الجبرية للملايين في اللعبة المفروضة عليه، وأن رفض الفكر السائد يعني بنفس الوقت، رفض الواقع المزيّف.[٤١]

ما بعد الحداثة: اغتراب حضاري:

إن الإنبهار بالمدنية الغربية وبأضوائها البرّاقة يدعونا اليوم لأن نطرح هذه القضية للتساؤل من جديد: فالمدنية الصناعية اليوم توجّه بوعي كامل العلم والتقنية نحو مصالحها الاستراتيجية، وهذا يعني في الحقيقة، تزايداً موضوعياً في خضوع الناس لجهاز الإنتاج وتسلُّطه، الذي يظهر جلياً في عمليات الإنتاج والاستهلاك وإعادة الإنتاج، وبهذا تصبح أداة قهر واستغلال وتحدّد بذلك شكل الحضارة ومحتوياتها وترسم بالتالي مسارها. فمنذ القرن التاسع عشر اتّخذ التطوّر العلمي ـ التقني مساراً أكبر قوةً وتسارعاً، وهذا ما يطلق عليه اليوم «بعلمنة التقنية»[٤٢] حيث العلم والتقنية مع الاستغلال في

نظام واحد، ويرتبط بنفس الوقت بالسلطة الكليّة التي شجّعت ووجّهت التقدُّم العلمي ـ التقني في المجال العسكري، الذي نبعت منه المعلومات لتصبّ ثانيةً في مجال أنتاج البضائع الاستهلاكية. وهكذا أصبح العلم والتقنية قوة إنتاج جديدة وتحوّلت إلى أيديولوجيا بديلة.

ومن المؤكّد اقتصادياً، أن مستوىٰ الإنتاج والاستهلاك ينبعان أصلاً من حاجات المستهلكين، غير أن المستهلكين هنا يجبرون دوماً على الموافقة، ومن دون مقاومة. وهذا الواقع ليس سوىٰ دورة في الخداع والتضليل ورد فعل للحاجات التي يشجّعها النظام الاقتصادي والتي بدورها تجعل النظام أكثر قوّة وتماسكاً، في حين يطبق الصمت على الجمهور الذي يصنع سلطة التكنولوجيا. وتتضامن المواد الاستهلاكية مع السيارات والقنابل والفيدو والجنس والإجرام، والتي تدعمُ من قبل وسائل الإعلام والاتّصال والدعاية لتبرهن على قوة وجبروت «مدنية التصنيع البلاستيكية» كما تصبح خاصيّة القهر بنفسها خاصيّة اغتراب المجتمع والفرد والحضارة. في هذا المجتمع الاستهلاكي المغترب تضيع شخصية الإنسان الحقيقية وتصبح ممسوخة، مثلما تظهر على شاشات التلفزيون لتعلن لزبائنه المواد الاستهلاكية بشكل جنس مبتذل، وبذلك تصبح «بضائع السعادة للإنسان أسباب تعاسة وشقاء له»[(٤٣)].

إن التكنوقراطيين ورؤساء الشركات المتعدّدة الجنسية يغربلون العالم اليوم بغربال «مدنية التصنيع» وبهذا فهم ينكرون كل ضرورة لتحقيق مجتمع عادل أنهم يقومون بدورهم الفعّال وكأنهم مهندسو التاريخ العالمي، ويديرون دفّة التطور العلمي ـ التقني، ويسيطرون على مستوى المعيشة، كضرورة لتسيير عملية إنتاج الآلات، هذه الآلات التي أخذت نشوة الإنسانية اليوم، حتى لو سدّت بعضها رمق الناس من الجوع، لأن الأغلبية الساحقة من الناس أصبحت اليوم مواداً احتياطية جاهزة ومدرّبة لخدمة مخطّطات النظام الدولي الكلي الجديد.[(٤٤)]

أن ما يثيره التقدّم العلمي ـ التقني من قفزات سريعة تتجاوز اليوم قدرة المجتمع العالمي على السيطرة على نفسه وعلى الطبيعة والبيئة والحضارة الإنسانية، تنشأ مفارقة هامة تظهر من انهيار السيطرة الذاتية والخواء الروحي

والفقر الأخلاقي، وبنفس الوقت، فإن التأثير المعكوس للعلم والتقنية على المجتمع الإنساني يعمّق الأزمة الحضارية ويوفر اليوم ظروفاً ومستلزمات لمدنية أكثر إغراء تنتج مواداً إستهلاكية أكثر من الحاجة فتثير في الأفراد الفضول والنهم. بحيث تجعلهم يركضون هلعاً وراء المواد الاستهلاكية، مثلما يزيد وبشكل صارخ القدرة على تحصيل الملذّات الفردية وإشباعها بسهولة ويسرفي حين ترهف وسائل الاتّصال الحديثة الوعي بالظلم والقهر والاستغلال في العالم الأكثر فقراً، أولئك الذين يكافحون من أجل البقاء ومن أجل الحصول على لقمة العيش بشرف.

إن ما ينتجه العلم والتقنية من تفوق غير اعتيادي على الناس يسلب عقلانية الأفراد ويجعلهم هامشيين وسلبيين. وكلّما يزداد ضخ المواد الاستهلاكية أكثر، كلّما تقوى سهولة انقياد الأفراد عن طريق هذه المواد الاستهلاكية.

يقول هوركهايمر وادورنو: «أن سلبية الجماهير تتمثّل اليوم في عدم قدرتها على أن تسمع بآذانها ما لم يسمح لها بأن تسمعه، وإن تمسك بيدها ما لم يسمح لها بأن تمسكه، إنه شكل جديد من أشكال التغبية وغسل الدماغ». (٤٥)

هذه نتيجة من نتائج «مدنية التصنيع البلاستيكية» التي تفضّل الكلب والقطة وغيرهما من الحيوانات فتحميها وتدلّلها وتدافع عن حقوقها، وبنفس الوقت تغمط حقوق الإنسان في البلدان الأخرى، كما في العراق والبوسنة والصومال وغيرها من الدول ولا من مدافع عنها.

يقول ادغار موران: «إن سيادة التكنولوجيا تدمّر اليوم كل خصوصيّة حضارية». وبهذا فقد أنتج الغرب، ولأول مرّة في التاريخ، مقوّمات فنائه بسبب الانحلال والعنف، وبمعنى آخر، بسبب «إرادة الهدم». هذا المفهوم الستراتيجي الذي أصبح له دلالة فلسفية ـ انتربولوجية مهمة حيث سببت المدنية الصناعية «اجتثاث حضاري» هو رديف للمغامرة والموت.(٤٦) فقد حطّم المجتمع الصناعي المغترب الرغبات والأذواق وعمق الأزمات وأفرز ظواهر لا عهد للإنسان بها من قبل، مثل المتاجرة بالدم والخلايا والحيامن والأعضاء البشرية، مثلما أنتج الحروب والمجاعات والأمراض العصرية، وما

رافقها من كوارث بيئية مؤثّرة على الطبيعة وعلى المجتمع الإنساني. وقد أشار يورغن هَبرماس إلى أن السلوك الإنساني لما بعد الحداثة سوف يكون مرتبطاً بنسق قيمي ذي تأثير فيزيقي ـ وسايكولوجي يوجّه الإنسان الآلة نحو سلوكيات مخادعة وتقنيات سايكولوجية تعطّل المنحَى التقليدي، عن طريق عمليات تقنية بايولوجية للغدد الصم ولنظام التوجيه والقيادة والسيطرة عند الإنسان، وكذلك عمليات نقل معلومات وراثية (جينية) يمكن استخدامها في المستقبل لمراقبة أي سلوك حقيقي». [٤٧]

في هذه المرحلة من الخداع السايكولوجي يمكننا أن نتكلّم عن تخطّي الاغتراب الطبيعي إلى الاغتراب الحضاري المخطط. ومثلما قال أرنولد غيلن A. Gehlen يوماً: «لقد أفِلت مقدّمات التنوير، غير أن عواقبها الوخيمة ما زالت مستمرة التأثير حتى الآن». [٤٨]

الهوامش

(١) «المدينة البلاستيكية» مصطلح يشير إلى المدينة الصناعية الحديثة التي لم تفقد أصالتها ومتانتها فحسب، بل أصبحت غلافاً بلاستيكياً ملوناً وشفافاً وفارغاً من أي محتوى حضاري، كما تبدو لنا في السيارات والفواكه المضخمة وعارضات الأزياء. . . إلخ.

(٢) لقد استخدمنا مفهوم حضارة Kultur بدلاً من ثقافة، مقابل مفهوم مدنية Zivilization. فالحضارة مفهوم أكثر عمقاً وشمولية، يضم المقومات المعنوية والمادية معاً في وحدة جدلية، في حين يضم مفهوم المدينة المقومات المادية ـ التقنية التي تنجز عن طريق سيطرة الإنسان على الطبيعة. وفي الحقيقة، فإن الصعوبة التي تواجه المرء هي ليست من طبيعة لغتنا نفسها، بقدر ما هي نتيجة للخلط وعدم الدقة في استخدام المفهوم، وكذلك عدم الإتفاق والتنسيق بين الكتاب.
الحضارة هي كلٌ معقد ومركب ونسيج متشابك من معتقدات الإنسان ومبادئه وأفكاره ونشاطاته وفعالياته وإنجازاته التقنية التي تطبع الحياة الاجتماعية وتمدها بالمعاني والقيم وتجعل لحياة الإنسان معنى اجتماعياً ـ حضارياً، أي إنسانياً، تميزه عن باقي الكائنات الحية. أما الثقافة، فهي السلوك أو نمط الحياة وطريقة العمل والتفكير والشعور التي تميز مجتمعاً من المجتمعات. انظر إبراهيم الحيدري، الحضارة والمدنية، أطروحات في النظرية الإجتماعية والمجتمع، منشورات جامعة عنابة رقم ٨، جوان ١٩٨٣، ص ٤٢ ـ ٤٤.

(٣) بيير كاند، المجتمع الحديث، الموسوعة السوسيولوجية، جزء ١، دمشق ١٩٨٢، ص ١٩.

(٤) يورغن هبرماس، الخطاب الفلسفي في الحداثة، مجلة العرب والفكر العالمي العدد ٩، بيروت ١٩٩٠، ص ٩٨ ـ ٩٩.

(٥) إبراهام مول، الفكر التقني، الفكر العربي، بيروت ١٩٨٧، ص ٣٥٦ و٣٦٢.

(٦) يورغن هبرماس، المصدر السابق ص ٩٠.

(٧) نفس المصدر، ص ٨٨ ـ ٨٩.

(٨) Oswald Spengler; Der Untergang des Abendlendes, Münshen, 1918, S. 50ff.

(٩) نسبة إلى فاوست Faust، والفاوستية هي محصلة خصائص الإنسان الغربي الحديث، أما فاوست فهو العملاق المبدع النهم الذي لا يشبع طموحه وظمأه إلى المعرفة، ولا يتوقف عن البحث عن الحقيقة المطلقة. والنموذج الفاوستي Faustisehe هو عكس النموذج الأبولوني ـ الديونيزي apollenisch- dionystische، نسبة إلى الآلة أبولو الديونيزي في الأساطير الأغريقية. وفاوست عند الشاعر الألماني غوته Göte هو العبقري المغامر دوماً وبلا هوادة نحو المعرفة.

(١٠) O. Spengler, DerMenschund die Technick, Münecher, 1931, S.56.

(١١) M. Horkheiner, T. Adorno, Soziologische Exkurse, Verlag, basis, Frankfurt- in, 1956, S. 83f.

(١٢) Philosophisches Wörterbuch, Kröner Verlag, Stuttgart, 1965, S. 564.

(١٣) انظر: A Study of history, 12 Volumes, Oxford University Press, 1961.

(١٤) William H. Me Neill, Arnold J. Toynbee, Oxford, 1989, P. 285; The Encyclopaedia Britannica, Volume 11, Chicago, 1985, P. 879- 880.

(١٥) انظر عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة العلامة ابن خلدون، المكتبة التجارية القاهرة بدون تاريخ، ص ١٥٤ وما بعدها.

(١٦) Ernst Bloch; Durch die Wüste, Frankfurt- in, 1962, S. 11

(١٧) A. Kant; Beantwortung der Frage: Was Ist Aufklärung?, Kant Werke, Band, VIII, Berlin 1900, S. 35.

(١٨) انظر إبراهيم الحيدري، النظرية النقدية وديالكتيك عصر التنوير، مجلة دراسات عربية، عدد تموز/ آب ١٩٨٩ ص ١١٠.

(١٩) نفس المصدر، ص ١١٢ ـ ١١٣.

(٢٠) يورغن هبرماس، الخطاب الفلسفي في الحداثة، ص ١١٠.

(٢١) أحمد الخشاب، التفكير الإجتماعي، دراسة تكاملية للنظرية الإجتماعية دار النهضة، بيروت ١٩٨١، ص ٤١٨.

(٢٢) هبرماس، نفس المصدر، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

(٢٣) نفس المصدر، ص ١٠٧.

(٢٤) إبراهيم الحيدري، أطروحات جديدة في فلسفة هيغل الإجتماعية، دفاتر العلوم الإجتماعية، جامعة عنابة، العدد ٤، عنابة ١٩٨٥، ص ١٧.

(٢٥) أحمد الخشاب، المصدر السابق، ص ٤٣٨.

(٢٦) سورة الحجرات، آية: ١٣.

(٢٧) إبراهيم الحيدري، النظرية النقدية، مصدر سابق ص ١١٧.

(٢٨) إبراهيم الحيدري، جدلية الحوار حول أطروحات ماكس ڤيبر الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، مجلة العلوم الإجتماعية، العدد ١٨، الكويت ١٩٩٠ ص ١٣.

(٢٩) Mac Iver, R.M. and ch. H. Page; Society, An Introductory Analysis, III; Rinehart and Company, 1949, S. 220f.

(٣٠) يورغن هبرماس، الخطاب الفلسفي، مصدر سابق، ص ١١٧.

(٣١) M. Horckheimer und Adorno; Dialektik der Aufklärung, Frankfurt- in, 1985, S. 85.

(٣٢) انظر الطاهر لبيب، سوسيولوجيا الثقافة، دار الحداثة ـ اللاذقية ١٩٨٧ ص ٨.

(٣٣) عبد اللطيف عبادة، اجتماعية المعرفة الفلسفية، الجزائر ١٩٨٤ ص ٢٠٦.

(٣٤) Gerhard Hauck, Gesekichie der soziologischen theorie, rowohlts enzyklopädie, Hamburg, 1984, S. 170.

(٣٥) H. Marcuse, Erosund Kultur, Berlin, 1969, S. 12ff.

(٣٦) H. Marvuse, über Revolte, Anarchismus und Einsamkeit, Arche Nova, Paris M. Zürich, 1969, S. 13, 15.

(٣٧) عبد اللطيف عبادة، نفس المصدر، ص ٢١٥.

(٣٨) أريك فروم، ثورة الأمل، دار الآداب، بيروت ١٩٧٣، ص ١٩.

(٣٩) السيد ماكنيَر، ماركوزة، بيروت ١٩٧١ ص ١٩.

(٤٠) H. Marcuse, Der eindemensionale Mensch, New-Wied- Berlin, 1967, S. 14.

(٤١) H. Marcuse, Ibid, S. 93ff.

(٤٢) H. Marcuse, Ibid, S. 199f.

(٤٣) Jürgen Habarmas, Wissenschaft und Tecknik als Ideologie, Frankfurt- in, 1969, S. 79.

(٤٤) إبراهيم الحيدري، النظرية النقدية، مصدر سابق، ص ١٢٠.

(٤٥) انظر، إبراهيم الحيدري، النظرية النقدية، مصدر سابق، ص ١٢٠.

(٤٦) نفس المصدر، ص ١١٧.

(٤٧) ادغار موران، الأرض ـ الوطن، صفحة ثقافة وفنون ـ جريدة الحياة لندن ١١/٨/٩٧.

(٤٨) Jürgen Habermas, Ibid, S. 97.

(٤٩) يورغن هبرماس، الخطاب الفلسفي في الحداثة، مصدر سابق، ص ٩٦.

المصادر

١ ـ إبراهام مول، الفكر التقني، الفكر العربي ـ مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية، عدد خاص حول التنمية والتبعية، رقم ٤٥، بيروت ١٩٨٧.

٢ ـ إبراهيم الحيدري، أطروحات جديدة في فلسفة هيغل الاجتماعية، دفاتر العلوم الاجتماعية، منشورات جامعة عنابة، العدد ٤، عنابة/ الجزائر ١٩٨٥.

٣ ـ إبراهيم الحيدري، جدلية الحوار حول أطروحة ماكس ڤيبر «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية»، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، العدد ١٨، الكويت ١٩٩٠.

٤ ـ إبراهيم الحيدري، الحضارة والمدنية، أطروحات في النظرية الاجتماعية والمجتمع، جامعة عنابة رقم (١)، عنابة ١٩٨٣.

٥ ـ إبراهيم الحيدري، النظرية النقدية وديالكتيك عصر التنوير، مجلة دراسات عربية عدد تموز/ آب رقم ٩؛ بيروت ١٩٨٩.

٦ ـ أحمد الخشاب، التفكير الاجتماعي، دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨١.

٧ ـ ادغار موران، الأرض ـ الوطن، صفحة ثقافة وفنون، جريدة الحياة، لندن في ١١/٨/١٩٩٣.

٨ ـ أريك فروم، ثورة الأمل، دار الآداب، بيروت ١٩٧٣.

٩ ـ بيير كاند، المجتمع الحديث، الموسوعة السوسيولوجية، الجزء الأول، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٨٢.

١٠ ـ السيد ماكنتير، ماركوزة، دار الآداب، بيروت ١٩٧٩.

١١ ـ عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة العلامة ابن خلدون، المكتبة التجارية، القاهرة، بدون تاريخ.

١٢ ـعبد اللطيف عبادة، اجتماعية المعرفة الفلسفية ـ تونس/ الجزائر ١٩٨٤.
١٣ ـيورغن هبرماس، الخطاب الفلسفي في الحداثة، العرب والفكر العالمي العدد ٩، بيروت ١٩٩٠.

١٤ ـ A. Kant; Bantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Kant Werke, Bd. VIII, Berlin, 1900.

١٥ ـ A study of history; 12 Volumes, oxford University press, Oxford, 1961.

١٦ ـ Ernst Bloch; Durch die Wüste, Frankfurt- in, 1962.

١٧ ـ Gerhard Hauck; Geschiehte der soziologischen Theorie, rowohlts enzyklopädie, Hamburg, 1984.

١٨ ـ Herbert Marcuse; Eros ubd Kultur, Berlin, 1969.

١٩ ـ Herbert Marcuse; über die Revolution, Anarchismus and Zinsamkeit, Arche- Nova, Paris- Surüch, 1969.

٢٠ ـ Herbert Marcuse; Der eindemensionale Mensch, Neuwied- Berlin, 1967.

٢١ ـ Jurgen Habermas; Tecknik und Wissenschaft, Suhrkamp, Frankfurt- in, 1969.

٢٢ ـ Mac Iver, R.M. and ch. H. Page; Society; An Introductory Analysis III; Rinehard and Company, 1949.

٢٣ ـ M. Horckheimer- Theodor W. Adorno; Dialektik der Aufklärung, Fischer Verlag, Frankfurt- in, 1982.

٢٤ ـ M. Horckheimer; Soziologische Exkurse, Verlag basis, Frankfurt- in, 1956.

٢٥ ـ Oswald Spengler; Der Menseh und die Tecknik, Münschen, 1931.

٢٦ ـ Oswald Spengler; Der Untergang des Abendlendes, Münschen, 1918.

٢٧ ـ Philosophisches Wörterbuch, Kröner Verlag, «Spengler», Stuttgart, 1965.

٢٨ ـ The Encyclopaedia Britanica, Volume 11, Chigago, 1985.

٢٩ ـ William H. Mc Neill, Arnold J. Toynbee, Oxford- New york, Oxford University Press, 1989.

المداخلات والمناقشات

السيد مصطفى القزويني: أنا أوجّه سؤالي إلى كل من السادة الأفاضل: السادة بحر العلوم وفهمي هويدي، والسيد الشهرستاني. لقد ظهر كتاب مثير للجدل في الغرب جاء على ذكره السيد الميلاني، للكاتب (فرنسيس فوكوياما) الخبير بوزارة الخارجية الأميركية واسمه (نهاية التاريخ) تحدث فيه هذا الكاتب عمّا سيواجهه العالم عمّا قريب، وقال: إن عالم الثنائية القطبية قد انتهى، والاشتراكية قد ماتت وأثبتت فشلها واستنفدت أغراضها، ودفنت وأسدل الستار عليها، وبقيت الرأسمالية والليبرالية هي الحل الوحيد لإنقاذ العالم وخلاص البشرية لماذا؟ لأنها أثبتت عبر فترة طويلة من الصراع عدم استطاعة أي قوة أن تقف بوجهها وتتحدّاها، فهي السيد غير المنازع.

قد لا أتّفق مع هذا الكاتب في رأيه، وقد أعتقد خلاف ذلك، لأنني شخصياً أعتقد أن سبب مأساة العالم هو الرأسمالية، لكن أيها السادة، وأخص بالذكر السيد الشهرستاني: كيف نستطيع أن نقنع أنفسنا وشبابنا ونقنع العالم، والعالم الغربي، أن الخلاص هو في حضارة الإسلام؟ بلادنا اليوم تعيش المجاعة، تعيش الفقر، تعيش الاضطهاد والظلم. وإذا كان السيد الشهرستاني يقول: إن الولايات المتحدة فيها (٩٠) مليون إنسان يعانون الأمية، ففي العالم العربي يوجد مئة مليون أمي لا يحسنون القراءة والكتابة من مجموع (٢٤٠) مليون، طبقاً لما تقوله جريدة الحياة.

فكيف نستطيع ـ وهذا هو سؤالي ـ أن نقدّم صورة واضحة جلية إلى الغرب عن الإِسلام، ونقول لهم أن الإِسلام هو المنقذ؟

الأستاذ فهمي هويدي: أنا أخشى أن نخرج جميعاً بحالة من الاكتئاب

الشديد من هذا اللقاء، بعد أن أحزننا أخونا على أحوالنا، وبشرنا آخرون بأن فناء العالم الغربي وشيك الوقوع. وأنا حينما سمعت هذا الكلام قلت: إذن إذا سقط العالم الغربي أين سيذهب هؤلاء جميعاً! يا أيها الأخوة.. أولاً نحن لم نحضر هنا لنحل مشاكل العالم، ولكن حضرنا لنفهم بعض مشكلاتنا. هذه واحدة، الأمر الثاني، نحن لسنا مطالبين بأن نوصل رسالة مباشرة إلى الكرة الأرضية بأن عندنا كذا وكذا، لأن من حق أي أحد أن يقول: إذا كان عندكم كل هذه المفاتيح الذهبية لماذا آلت حالكم إلى ما أنتم عليه؟ علينا ـ أيها الأخوة ـ أن نفهم أننا لكي نبشر الآخرين بأي خير ندعو إليه أو أي أمل نلوّح به أمام الناس، أن نقدّم نموذجاً في أشخاصنا وفي مجتمعاتنا، وبعد هذا للتغيير سنن كونية ينبغي أن تتفاعل وتتداعى فيما بعد.

نقطة أخرى، وأنا أختلس لحظة تعقيباً على بعض ما قيل عن موضوع الغرب الذي نتحدّث عنه. الغرب ليس شيئاً واحداً، أيها الأخوة. نحن كثيراً ما نقدّم محاكمات للغرب، ولا بدّ أن نميّز أي شيء في الغرب نحن نشتبك معه. الغرب هناك حضارة، وهناك مشروع استعماري، وهناك دين وكنيسة، وهناك بشر... أشياء كثيرة. ونموذج الغرب قد لا أتّفق مع بعض ما قيل عنه. وقد أشرت في الكلمة الموجزة أن الدنيا تدوم مع العدل والكفر ولا تقوم مع الإسلام والظلم. الغرب لديه آلية تجدُّد تمكّنه من الصمود برغم كل الأمراض التي تصيبه. ونحن ينبغي أن لا ننسى أننا جميعاً نلوذ بهذا الغرب عندما تعصف بنا العواصف، ولهذا ينبغي أن نترفّق، ليس بهم فقط ولكن بأنفسنا أيضاً، وأنا أردت أن ألفت النظر حتى لا نخرج بانطباعات ملتبسة.

د. **السيد محمد علي الشهرستاني**: في الحقيقة أنا لست بخطيب كما السيد القزويني خطيب، ولا أجيد الفصاحة كما يجيدها، ولكن أريد أن أقول: إذا كنّا نريد أن نتكلّم عن الشعارات فلنترك مثل هذه المحاضرات، ولنترك مثل هذه الندوات. ولكن إذا كنّا نريد أن نتكلّم عن العلم، والمنطق، والأصول، والأسلوب. فللعلم أسلوب وللمنطق أسلوب، يجب أن ندخل من ذلك المدخل.

تسأل: كيف نستطيع إقناع العالم بأن الإسلام هو البديل؟ أعتقد في الحال الحاضر جميع الأدلة تثبت أن الإسلام هو البديل، فإذا كنت لا تعتقد

بذلك، فخصمك وعدوّك يعترف بذلك، وإذا كان الخصم أو العدو المنافس لك يعترف بهذا، طبقاً للأمثلة العملية التي قدّمتها والسقوط الفعلي الذي أثبته بالاستدلال العلمي وبالرسوم البيانية، فلماذا هذا التجاهل؟ ولماذا إعطاء هذه الشعارات؟

سماحة السيد محمد الموسوي:

كل ما دار يأتي تحت عنوان (الحضارة الإنسانية بين التصوّر الديني والنظريات الوضعية)، كان الهدف منه الاطّلاع على التصوّر الإسلامي عن الحضارة الإنسانية، ومقارنة ما يقوله المسلمون عن الطرح الوضعي المهم ما أتصور أنه وظيفة عملية ينبغي أن نركّز عليها هو بعد الإقرار بأن أزمة الحضارة الغربية لا يمكن أن تحل أصلاً ما دامت الحضارة الغربية مبتعدة عن التوازن: التوازن بين العقل والمادة، والتوازن بين متطلّبات الروح والجسد، وكذلك بين حقوق الفرد والمجتمع. عدم التوازن الناتج بشكل طبيعي عن عدم الإلمام بكافة دقائق واحتياجات الكيان البشري في جوانبه الفكرية والمزاجية. لا يمكن أن تصل الحضارة الغربية إلى حل لمشاكلها ـ وهي كما رأيتم في أفول مستمر ـ ويبقى أمام البشرية طرح واحد لإنقاذها من هذه الأزمة الخانقة، الطرح وهو الذي يوفّر التوازن وهو الطرح الإسلامي، والذي لا نحتاج هنا إلى إثباته. لأنه كما يقال: والفضل ما شهدت به الأعداء. . . وقد شهد به منذ أيام ولي العهد البريطاني الذي قال بكل صراحة؛ أننا نريد أن نتعلّم من الأسلام فهم الحياة وطريقة التعامل معها بعد أن عجزت المسيحية عن ذلك، وهذا التصريح هو تحوّل خطير جداً وينبغي أن نبني عليه أساساً نحن العاملون لنشر كلمة الحق. أقول: إن المسؤولية الآن تقع على من يعمل لتثبيت دعائم الحضارة الإسلامية والفكر الإسلامي للتعامل مع الغرب تعاملاً جديداً. التعامل مع الغرب لا ينبغي أن يكون تعاملاً منغلقاً من الزوايا المظلمة أو البروج العاجية. نحن نتهم الغرب بنظرته لنا على أساس أننا كمسلمين نشكّل خطراً على الغرب، ونقول أن خرافة الخطر اسلامي هي ممّا اختلقته الدوائر الصهيونية، لكنّنا في الوقت نفسه نحن نعاني من انعزالية تتمثّل في ابتعاد كثير من مفكرينا عن الانفتاح على الغرب، بل أكثر من ذلك نحن في أوساطنا الأسلامية ننظر بعين الشبهة إلى المنفتحين على الغرب،

وهذا في رأيي دليل على التخلُّف الفكري، إن ما حدث في الأسبوع الماضي ـ إشارة إلى خطاب الأمير تشارلز ـ وأرى أن انعقاد هذه الندوة بعد ذلك الحدث لم يكن مرتّباً، لكن تصريحات ولي العهد البريطاني تشكّل تحوّلاً أساسياً. ينبغي أولاً: أن ندعو كما دعا الدكتور السيد الشهرستاني إلى حوار عالمي، إما بالصيغة التي تفضّل باقتراحها وإما بصيغة أخرى أرى أنها أكثر عملية، فأفضل من أن يكون خلال مجلس عالمي للحوار أن تكون هناك حركة للحوار في مختلف البلدان وعلى مختلف المستويات. ابتداء من المستويات التعليمية والتربوية أي في الكليات والجامعات إلى المستويات الأكاديمية العليا والفكرية والفلسفية، وعلى مستوى قادة الحركات الفكرية في مختلف بلاد العالم. ينبغي أن نعمل جميعاً من أجل حركة حوار مع الغرب. هذه الحركة تنفعنا أولاً لأننا أصحاب حق وثانياً ينبغي أن نتعامل مع الغرب تعاملاً واقعياً، لا ندين كل شيء في الغرب، ليس كل ما في الغرب هو شيطان. هناك أمور يمكن الاستفادة منها، ولا يقول الإسلام بأن كل ما عند الآخرين محكوم عليه بالبطلان، كلا.. نأخذ ما ينفع وخصوصاً في مسائل التطوّر والتقدّم المادي، بل حتى في بعض الوسائل التنظيمية أيضاً. في تنظيم المؤسسة الإدارية مثلاً، واضح جداً تخلُّف المؤسسة الإدارية في البلدان الإسلامية، وتقدم المؤسسة الإدارية في هذه البلاد، ما الذي يمنعنا كمسلمين أن نستزيد من جوانب القوّة في هذا الوجود الغربي ونحاول أن ننفتح معه، إذا تعاملنا مع الغرب تعاملاً فوقياً نريد أن نفرض عليه فقط ولا نأخذ منه شيئاً، لا شك أن ردّ الفعل لن يكون إيجابياً أصلاً. نقول: نحن نأخذ كل ما هو صالح ونعطي كل ما هو صالح. أختتم بتقدير جهود الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية وتعاون جامعة (SOAS) وأرجو أن تكون هذه الندوة بداية لسلسلة من ندوات الحوار والانفتاح، وأرجو أن يكون العمل في المستقبل، باعتبار أن العمل هو عمل مقارنة بين الطرح الإسلامي والطرح الوضعي، أن يحضر معنا من يمثّل الطرح الوضعي حتى يكون الحوار أكثر شمولية.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

د. إبراهيم الجعفري: بسم الله الرحمٰن الرحيم،

المداخلة الأولى حول حديث السيد الشهرستاني. والحقيقة أنا أسمّيها مداخلة، ولكن ليست تفاوتاً أو تقاطعاً في وجهات النظر، ولكن أشعر أن هناك حلقة يمكن قد قفز عليها، وهي في مسألة مواجهة أو تنضيج حركة مسيرة الإنسان في الإطار الحضاري لا ينبغي أن تغض الطرف عمّا هو عليه واقع المسلمين. نحن قبل أن نفكّر بأننا نصدّر الحضارة للآخرين ونستوعب الآخرين ونتحوّل إلى إطار صالح لاحتواء حركة الناس من حولنا على المستوى الحضاري لا يمكن أن نأخذ هذه مفصولة عن واقعنا، ولذلك لا بدّ من التأكيد في نفس الوقت على ضرورة تزامن الحركتين في محورين في آنٍ واحد. محور تعميق وتأصيل وتجذير قدرة الإسلاميين على الجانب الحضاري في نفس الوقت الذي نحاور ونحسن خطاب تصدير الحضارة إلى الآخرين. أذكّركم بكتاب صدر تواً للمؤلّف الرئيس الأمريكي الأسبق (ريتشارد نيكسون)، وهو كتاب (أمريكا والفرص التاريخية).

يتحدّث فيه في الفصل الخامس على وجه التحديد، يتحدّث فيه عن حقيقة مرة في فمه. وهو ما زخر به العالم الإسلامي من طاقات خلاّقة تؤهّله لأن يحتل الموقع الذي تراجع منه الاتحاد السوفييتي. ومع ذلك يقول؛ مكامن القوة موجودة في هذا العالم باعتبار أن العالم الإسلامي يمتلك ثلثي احتياطي العالم النفطي، وأكثر من خمس سكّان العالم، والموقع الاستراتيجي المهم، والثروة الفكرية والروحية، ولذلك فهو مؤهّل لملء هذا الفراغ، لكنه يقول في نفس الفصل: يشتبه من يتصوّر أن المسلمين سوف يتوفقون لذلك بسبب الخلافات الموجودة، لأنه تتقاسمهم فرق متعدّدة، وهذه الخلافات والفرق هي التي ستحول دون أن يشكّل المسلمون خطراً على الولايات المتحدة الأمريكية، ولذلك لا بدّ من التأكيد على توفير مقوّمات وحدة حركة الأمة، ليس هذا يستدعي أن نتوقّف عندما نخاطب الآخرين، لكنه في نفس الوقت الذي نواجه فيه الصراع الحضاري، أيضاً نهتم ببنائنا الداخلي.

هذا بالنسبة للمداخلة الأولى، أما المداخلة الثانية فهي تخص بحث الدكتور الحيدري الذي التزم في حديثه بما حدّده في العنوان، ولذلك هو

الآخر اعتبر مداخلتي ستكون تكميلية. بناء على قراءة (شبنجلز) وهي ضرورة أن يتحوّل العالم من مرحلة ما بعد الحداثة إلى مرحلة التنوير، ومعنى ذلك أن يتوفّر العقل المتحرّر من ضغط الخلفيات السابقة حتى يستطيع الإنسان أن يبني حضارة جديدة لا بد من الإشارة إلى وجود الثروة الفكرية الطائلة التي اختزنها الإسلام على مستوى العقيدة وعلى مستوى التشريع، يكفينا أن الإسلام حرّم على المسلم أن يكون مقلّداً في عقيدته، لا يمكن إلاّ أن يحكم العقل بالدليل والاستنتاج والحجة الدامغة لكي يكون المسلم مسلماً من الناحية العقيدية. ولم يقف الإسلام في حركة الإنسان المسلم حضارياً على مستوى العقيدة فقط، وإنّما دخل في حياته الأخرى ليشرّع له وضمن التشريع ناداه واستنهضه بأن يعتمد العلم، بسبب تلبية حاجة تكوينية لأنه زرع فيه غريزة حب الاستطلاع، فجعله يتحرّك دائماً وشعاره في الحياة. لماذا هذا ولماذا ذاك؟ ليس فقط على مستوى التكوين وإنّما على مستوى مسار حركة الإنسان جعل مقاييس على مستوى التنظير هو العلم: **﴿قل هو يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾**، أو **﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾**، وحتى في الجزاء أيضاً هناك فرق بين الاثنين. إذن مسألة العلم، هذا المقوّم الحضاري الذي نعاني منه الآن وشكل خطراً حقيقياً في الحضارات الغربية، والحضارات المادية، هذا المقوّم موجود داخل الإسلام ولكن علينا كمسلمين أن نستفيد كيف نوظّف هذه الثروة الفكرية والعلمية في سبيل أن نبرز ونملأ هذا الفراغ.

حقيقة، أشيد مرة أخرى بالأستاذ هويدي لإشارته أننا لا نتعامل مع الغرب من وحي العقدة. لسنا ضد الغرب بما هو إنسان له مشاعر وله تكوين نفسي كتكويننا، ليس هذا هو المقصود. ينبغي أن نعرف لماذا نختلف مع الآخرين، مرة نناقش فراغاً سياسياً كالذي أشار إليه نيكسون في كتابه الذي ذكرناه قبل قليل، ونيكسون ليس رجلاً عادياً، ليس كسائر الرؤساء الأمريكيين التقليديين، بل هو منظر. لذلك ينبغي أن تقرأ كتاباته بجدّية ومن خلالها نستطيع أن نستكشف ماذا يطوي لنا المستقبل عندما يراد لهذه الإرادة أن تتحقّق بمقدار ما، *عندما نتعامل مع المواطن الأوروبي الذي يحس كما* نحس ويهتز لبعض همومنا، نحن أصحاب قضية ولكن على مستوى الدفاع،

ربّما نكون فاشلين. فالقضية العادلة لا تنجح إذا لم يكن المحامي ناجحاً. لسنا في أزمة فكر ولا في أزمة حضارة. وأنا أعتقد أن الندوة تحرّكت بنجاح عندما ركّزت على نقطتين أساسيتين. القدرة في القوة للإسلام على النهوض الجضاري والإفلاس الذي مني به الغرب، ولكننا ينبغي أن نتساءل سلوكياً وعملياً: هل نحن بمستوى أن ننهض كحملة للواء الحضارة؟ إذا كنّا كذلك فالإسلام بخير وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

د. **شبلي ملاط**: أرجو المعذرة للمداخلات الأخرى، فقد خاننا الوقت، وهذه ليست إلاّ إشارة لضرورة متابعة الحوار. وأرجو أن تتكرّم الجامعة الإسلامية والدكتور إبراهيم العاتي الذي بفضله وبفضل الدكتور الشهرستاني نظمت الندوة على هذا المستوى الرفيع من الفكر. أرجو أن تتشرّف الجامعة هنا مرّةً أخرى لمتابعة هذا الحديث، وأهلاً وسهلاً بكم.

القسم الثاني

الدراسات والأبحاث الموسعة

١ ـ الحضارة والثقافة	د. أحمد بن نعمان
٢ ـ حضارة.. أم حضارات؟	د. محمد عمارة
٣ ـ الحضارة وبناء العالم الإنساني	تيسير شيخ الأرض
٤ ـ الحضارة: صراع أم تآلف؟	د. محمود إبراهيم
٥ ـ الدين والحضارة: تطابق أم تغاير؟	د. قيس العزاوي

الحضارة والثقافة

الدكتور أحمد بن نعمان(*)

تعتبر كلمة حضارة. من الألفاظ الأكثر شيوعاً في الاستعمال لدى الكتّاب والمفكّرين في عصرنا الحاضر.. غير أن الغموض الذي يحيط بمدلولها لدى هؤلاء الكتّاب يجعلها بعيدة عن أن يكون لها معنى واحد محدّد، ويبرّر ـ بالتالي ـ تخصيصها بهذا البحث لمحاولة تبيان مختلف أوجه الاستعمال لهذه الكلمة بهدف التوصل إلى رفع بعض اللبس وتحديد مجالات التداخل في (الاستعمال) بينها وبين المدنية، والثقافة على وجه الخصوص.

أولاً: توجد معانٍ كثيرة لكلمة حضارة في اللغة العادية ولغة الكتابة والعلوم الإنسانية والإجتماعية على اختلافها، ولا يوجود معنى واحد منها قد بلغ إلى الدرجة النهائية التي تجعله متفقاً عليه لدى الجميع. وبالنسبة لمعنى الحضارة في العلوم الاجتماعية ـ وهوما يهمّنا تحديده ـ فإننا لو استعرضنا معنى الحضارة في هذا المجال لوجدناها تنقسم في علومها إلى مفهومين:

أ ـ المفهوم الأول يتمثّل في أن الحضارة هي شكل من أشكال الثقافة.

وفي داخل هذا الاستخدام العام لكلمة حضارة في العلوم الإجتماعية نجد ثلاثة استخدامات فرعية مختلفة لهذه الكلمة:

١ ـ استخدام كلمتي حضارة وثقافة بمعنى واحد، أي كمترادفين.

٢ ـ الحضارة هي الثقافة، حين تتعقّد الثقافة وتتميّز بخصائص معيّنة.

٣ ـ الحضارة هي الثقافة حين تصل الثقافة إلى درجة من الرقي بحيث يمكن

(*) باحث وأكاديمي جزائري ـ أستاذ بجامعة (تيزي أوزو) والمعهد الوطني للدراسات الاستراتيجية بالجزائر (سابقاً).

قياسها بمقاييس خاصة.

ب ـ أما المفهوم الثاني فيقوم على مقابلة الحضارة بالثقافة. فالثقافة تنكمش حتى تصير معبّرة عن مجرّد تلك الأفكار والمبتدعات الإنسانية المتعلّقة بالأساطير والدين والفن والأدب.. على حين أن الحضارة تدل على المبتدعات الإنشائية المتعلّقة بمجال العلوم المادية والتكنولوجيا..

ثانياً: كان الأوائل من علماء الانثربولوجيا الثقافية يذهبون إلى مساواة الثقافة بالحضارة.. فالعلامة (تايلور) بالرغم من تردّده ـ بعض الشيء ـ في تحديد مدلولهما، فقد قرّر بأن الثقافة والحضارة هما لفظان لمدلول واحد، ويعني هذا المدلول: ذلك الكل المعقّد الذي يشمل المعرفة، والمعتقدات والفن والأخلاق والعادات وأية قدرات أخرى يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في المجتمع[(١)] ولا شك ـ كما نرى حسب هذا التعريف ـ أن الحضارة هي عينها الثقافة، لأنها ليست إلاّ منتوجا من منتجات الأفراد من حيث هم أعضاء في المجتمع، ونفس هذا المفهوم نجده عند (دور كايم)، وجميع رجال مدرسته فيما بعد، حيث ورد في مادة حضارة (في الموسوعة الفرنسية) على لسان (دور كايم ومويس) أن ثمة نوعاً من الظواهر الاجتماعية التي (ليس لها إطار واضح، ولا محدود تنتقل عبر الحدود السياسية من مجتمع إلى آخر، وتنتشر في مناطق لا يستطاع تحديدها بسهولة) ويعني بهذا، بعض ظواهر الثقافة أو الحضارة، التي تنتشر في عدّة مجتمعات وتتطور على مر فترات تاريخية واسعة تتعدّى تاريخ وحدود مجتمع بذاته، وهي تحيا حياة فوق مستوى الحياة القومية، فلفظ الحضارة والثقافة في هذه المدرسة متحدان، ومن ذلك أننا نجد في الكتابات الفرنسية كلمة مثقف ومتحضّر، تعني مدلولاً واحداً.

ثالثاً: بعد أن كان مدلول الحضارة واحداً لدى الانثروبولوجيين، وعلماء الاجتماع الأول... بدأت مرحلة جديدة في استخدام اللفظين، فذهب فريق إلى أن الحضارة هي شكل من أشكال الثقافة يختلف نوعاً وكيفاً عن الأشكال الأخرى، وهو معنى ما يزال متداولاً حتى الآن ويرجع في تاريخ استخدامه إلى تأثر العلماء بما أحدثته الاكتشافات العلمية في القرن الماضي من تقدم في مجال الحياة الفردية والاجتماعية.

وقد كانت الحضارة عندهم تعني التحضر والتمدين (من الحضر، والمدينة) وهي مجموعة من القيم والنماذج التي تحققها الإنسانية في تطورها، ومجموعة من الأنماط الاجتماعية والأخلاقية، والصناعية التي يحققها المجتمع للوصول إلى السعادة الإنسانية. . . فيقول (كوندرسه) (أن الحضارة عبارة عن اختفاء الحروب، والاستعمار، والرق والبؤس)(٢) ويقول (جيزو): (أن الحضارة عبارة عن سيادة امبراطورية العقل الخالدة على العالم)(٣) وذهب بعض هؤلاء العلماء من هذا المنطلق إلى أن الحضارة خاصته بالمجتمعات الغربية الأوروبية نظراً لتقدمها العلمي والتكنولوجي، وأطلقوا على شعوب أوروبا الغربية اسم (المجتمعات المتحضرة) في مقابل ما عداها من المجتمعات والشعوب التي كانوا يطلقون عليها (المجتمعات المتخلّفة، أو البربرية، أو غير المتحضّرة. .) ويعتمدون في تقسيماتهم على معيار التقدم العلمي والتكنولوجي الذي أحرزت عليه هذه الشعوب دون تلك. .

رابعاً: ثم جاء علماء القرن العشرين ففرّقوا بين الحضارة والثقافة دون إصدار أحكام قيمية على شعوب متحضّرة، أو شعوب بربرية: (أي غير متحضّرة) إذ لكل شعب حضارته بدائياً كان أو متطوراً، ولكل معايير علمية وتكنولوجية خاصة به. . والثقافة لدى هذا الفريق من العلماء تعني النواحي الأخلاقية والروحية في حياة المجتمع، أما الحضارة فتعرف بمعايير خاصة، كاكتظاظ المدن بالسكّان ووجود صناعات وحرف معقّدة تقوم على التخصص الدقيق، ووجود أنواع مختلفة من الصناع والتجار والفنانين وضرب من التركيز الملائم للسلطة السياسية والاقتصادية والاستعانة برموز لتسجيل الأخبار ونقلها. . ولقياس الوزن والأمكنة والوقت، ويذهب أصحاب هذا الفريق من علماء الاجتماع والانثربولوجيا، إلى ربط فكرة الحضارة ـ خاصة ـ بتطور المجتمع العلمي والتكنولوجي، ولكنهم يقرون ـ في نفس الوقت ـ بما لهذا التطور من أثر في المجال الثقافي. ففي انتشار العلم والتكنولوجيا مثلاً، ما يصرف الناس ـ المتعلمين على الأقل ـ عن التعويل على السحر والشعوذة. . .

وهناك فريق آخر من العلماء يفرقون بين الثقافة والحضارة لا على أساس النوع والكيف بل على أساس الكم، حيث يرون أن الحضارة شكل معقّد من أشكال الثقافة، ففي هذا يقول العالمان (بيلز وهويجر): (أن

الحضارات كلها قديمها وحديثها، والسائد منها اليوم ليست إلاّ حالات خاصة من الثقافة، تتميّز بكمية مضمونها وتعقد أنماطها، ولكنها لا تختلف من الناحية الكيفية أو النوعية، عن ثقافات من يسمون بالشعوب غير المتحضّرة). (٤)

خامساً؛ وثمّة فريق آخر من العلماء يفصلون الحضارة عن الثقافة فصلاً تاماً، فهم يقصرون معنى الثقافة على النظم الاجتماعية، والمعايير التي تعبّر عن (حياة) الجماعة الروحية، كالدين والأدب والفن والغايات الأخلاقية العليا، أما الحضارة فتنصب على المظاهر المادية، والميكانيكية التي ابتدعها الإنسان في محاولة لضبط ظروف حياته، وهذا هو المعنى الذي ظلّ سائداً عند العلماء الألمان (على عكس الفرنسيين والأنجليز. .) والحضارة بالمعنى الألماني هي ما يطلق عليه غيرهم لفظ الثقافة المادية(٥) وكل العلماء الفرنسيين والإنجليز والعرب الذين يفصلون بين مفهوم الحضارة ومفهوم الثقافة هم متأثرون أساساً بالمدرسة الألمانية، وعلى رأس علمائها الذين كانوا يفرقون تفرقة دقيقة بين كلا المجالين: (الحضاري والثقافي) يأتي (الفريدويبر) الذي أنشأ علماً خاصاً لدراسة مجال الحضارة ومجال الثقافة سمّاه (علم الاجتماع الثقافي) حيث يذهب فيه إلى أن الحضارة تنبنى على العقل وتنتقل نماذجهابسهولة من مجتمع إلى آخر، أما الثقافة فأساسها العاطفة والقيم الروحية وهي متحرّرة من العقل ـ ألى حد ما ـ وتعبر عن روح الجماعة التي تنشأ بها هذه الثقافة، وهي تقوم على الكمال الروحي، والكمال العاطفي للإنسان. . (٦)

وبالنسبة لهذا الخلط في الاستعمال بين كلمة (ثقافة) وكلمة (حضارة) وكلمة (مدنية) يقول الدكتور أحمد كمال (يكثر استخدام كلمة (Culture) بمعنى الحضارة أو الثقافة. وقد ذهب بعض المفكّرين إلى أن كلمة (حضارة) هي ترجمة لكلمة civilisation، وكلمة (ثقافة) هي ترجمة لكلمة Culture.

وهناك من نظر إلى كلمة (Civilisation) بمعنى المدنية، والمدنية تدل على مرتبة من مراتب الحضارة، وأن كلمة culture تعني الحضارة أو الثقافة، بحيث أن الثقافة تؤكّد على العناصر المعنوية كالآراء والمعتقدات، على حين تؤكّد الحضارة على العناصر المادية وهكذا تكون كلمة الثقافة دالّة على الجانب الفكري، والحضارة دالّة على الجانب المادي.

والنظرة الانثروبولوجية للمدنية تذهب إلى أن المدنية civilisation لا تختلف في النوع عن الحضارة، وإنّما هي عبارة عن فترات أو أجزاء معيّنة من الحضارة تتميّز بالكم وبدرجة التعقيد.

ومن الملاحظ أن كثيراً من الانتروبولوجيين من أمثال (ردفيلد) R. RAdfield و (كلوكهون) Kluckhohn، (وراد كليف براون: B. Radcllife وغيرهم يرون أن الحضارة وإن كانت شيئاً معنوياً غير ملموس فمن الممكن تجريدها من التصرُّفات والأشياء الملموسة، بمعنى أن الحضارة شيء لا يمكن ملاحظته بطريقة مباشرة، وإنّما تكون هذه الملاحظة من خلال ما يفعله أو ما يقوله الناس، ومن خلال العمليات والوسائل التي يتبعونها في صناعة واستخدام الأشياء المادية، وبحيث تخرج بقيم أو مثل بذاتها تختفي وراء تصرُّفات الناس.

كذلك نجد أن كثيرين من علماء الانثروبولوجيا يستعملون اصطلاح الثقافة للدلالة على كل ما صنعه الإنسان أينما وجد، وبهذا فإن الثقافة عندهم تعني مجمل التراث الاجتماعي (Social Heritage).

وعن رفض هذا النوع من التفريق بين الثقافة والحضارة (من حيث الموضوع) يقول نفس الباحث: (والواقع أن هذه التفرقة بين الثقافة والحضارة لا تقوم على أساس مقبول. لأن المظاهر الثقافية المادية والمعنوية تتضافر جميعاً في خلق النظم والتنظيمات الاجتماعية التي تعتبر قلب الثقافة ومن الملاحظ أن هناك تجاوباً بين الناحيتين الروحية والمادية في المجتمع. فالقطعة الموسيقية أو اللوحة الزيتية أو القصيدة الأدبية أو النظرية الفلسفية، وهي كلّها من مظاهر التراث الثقافي، ليست لها قيمة في ذاتها ما لم تحقق مطالب إجتماعية، وما لم تعبّر عن مشاعر وأحاسيس إجتماعية وتترجم عن رغبات وآمان جمعية. والعلم نفسه يفقد قيمته الموضوعية ما لم يرتبط بعقل الجماعة ويؤد وظيفة اجتماعية، لأن هذه الأمور لا تعتبر غاية في ذاتها ولا تطلب لأغراض خاصة في طبيعتها، إذ هي من وحي المجتمع ومن خلقه وتنعكس فيها أضواؤه واتجاهاته. وما يقال عن هذه المظاهر الروحية والمعنوية يقال كذلك عن المظاهر المادية والصناعية، فالسيارة والراديو والتلفزيون وما إليها كانت قبل خروجها إلى ميدان التطبيق العملي أفكاراً أو

نظريات تعبّر عن مبلغ الحاجة الاجتماعية إليها ومبلغ الضرورة التي توحي بها). (٧)

وعن أسباب هذا اللبس في الاستعمال بين الثقافة والحضارة يقول الدكتور حسين مؤنس (ويبدو أن السبب في هذه التفرقة يرجع إلى اللبس والغموض اللغوي، فكلمة ثقافة تستعمل استعمالاً دارجاً للتعبير عن الدراسات الأدبية والنظرية والعقلية والفلسفية، أي أنها تنطوي على كل الأمور المعنوية والروحية، وكلمة حضارة تستعمل بصفة للدلالة على الوسائل التي بفضلها وصلت الإنسانية إلى التحضُّر. فالتنظيمات الاجتماعية والأجهزة ووسائل الكشف العلمي والمخترعات وما إليها من الأمور التي ابتدعها الانسان في تطوّره وفي ارتقائه مدارج الحضارة كلّها مظاهر حضارية، ولذلك ارتبطت الثقافة بالناحية المعنوية والروحية، وارتبطت الحضارة بالمسائل المادية التي أدّت إلى الاستقرار والرفاهية العامة). (٨)

ويحاول الباحث التفريق بين مفهوم (الثقافة) ومفهوم (الحضارة: فيقول ما نصّه (لكي نفهم المراد بالثقافة نقول إن لكل بلد من بلاد الدنيا نصيباً في العلم والفن، فأما العلم أو العلوم فلا تختلف من بلد إلى بلد، فعلم الطب في إنجلترا هو نفس علم الطب في فرنسا ومصر والكويت والمكسيك. وربّما كان هناك خلاف في مستويات العلوم بين شتىّ البلاد. ولكن صميم العلوم واحد وقواعدها واحدة، والطبيب الانجليزي يمارس عمله بنفس الطريقة التي يمارس بها الطبيب العربي أو الأمريكي، لأن الطب داخل في جملة العلوم، والعلوم عالمية، أي لا تختلف من بلد إلى بلد وإن اختلفت اللغات، بل أنك تستطيع القول أن المهندسين فيما بينهم والأطباء فيما بينهم يتكلّمون لغة واحدة، وإن استعمل كل منهم لغة بلاده.

أما الفن فعلى خلاف ذلك ولنأخذ منه فرعاً واحداً هو الأدب، فنجد أنه يختلف في كل بلد عنه في البلد الآخر من ناحية اللغة المستعملة والموضوعات التي يدور عليها الكلام، والأصول الفنية لكتابة الأدب، سواء كان شعراً أو نثراً، وحتى إذا كان البلدان يستعملان لغةً واحدة ويتبعان تقليداً واحداً في التعبير الأدبي، فإن الانتاج الأدبي لا بدّ أنه يختلف من بلد إلى بلد بحسب مزاج أهله وذوقهم الأدبي وطبيعة الأديب نفسه، فالأدب كلّه

شخصي ومحلي في الذوق والروح، وإن تشابهت الموضوعات التي يطرحها الناظمون والناثرون.

ولـمّا كانت العلوم عالمية فهي تدخل في نطاق الحضارة، لأن الحضارة، وخاصة في أيامنا هذه، عالمية. فالقواعد النظرية والعملية فيها واحدة، ثم أن الحضارة في يومنا هذا ـ وهي حضارة علمية وتقدمية ـ تقوم في النهاية على أساس اقتصادي يعتمد على المكسب والخسارة، والاقتصاد يخلو من الجوانب الإنسانية، لأنه يقوم على أرقام، أما الأدب فيدخل في جملة الفنون، لأن الفنون محلية وشخصية وإنسانية. ومن الفنون ما يدخل في نطاق الحضارة، ومن ثم فهي علوم فنون، كالهندسة المعمارية وتخطيط المدن وكل ما يعطي المنشآت والصناعات هيئة فنية مثل التزيين المعماري المعروف بالديكور، والرسم الخارجي للسيارة، وأجهزة الراديو والتلفزيون، ولكن الأدب والموسيقى والتصويرمثلاً فنون صرف، وهي تعبير عن فكرة وشخصية معيّنة، وهي لهذا تدخل في نطاق ما يسمّى بالثقافة». [٩]

الثقافة:

إن للفعل الثلاثي العربي (ثقف يثقَف) ما يربو عن العشرة معان ذات دلالات مختلفة تتفاوت معانيها تقارباً وبعداً عن مدلول كلمة ثقافة المتداولة في الوقت الحاضر، وسنحاول أن نستعرض هذه المعاني باختصار كما هي مدوّنة في أمهات المعاجم العربية وسواها من أقوال العرب.

المعنى الأول: وجود الشيء أو مصادفته، والشاهد على ذلك في القرآن الكريم قول الله تعالى: **﴿واقتلوهم حيث ثقِفتموهم﴾**[١٠] والضمير (هم) يعود على مشركي مكة، ومعنى الآية اقتلوا مشركي مكة أينما وجدتموهم، أو صادفتموهم في طريقكم. وتؤكّد هذا المعني الآية الأخرى التي تقول: **﴿وضربت عليهم الذلة أينما ثقفوا﴾**[١١] أي أينما وجدوا، ويثبت نفس الشاعر العربي حسان بن ثابت بقوله:

فأما تثقفن بنو لؤي جذيمة إن قتلهم شفاءُ[١٢]

المعنى الثاني: الظفر بالشيء وأخذه على وجه الغلبة، ومن قول الله تعالى: **﴿إن يثقفوكم يكونوا لكم أعداء﴾**[١٣] ومعناه أن يغلبوكم يكونوا لكم

أعداء من حيث القتل. وفي نفس المعنى يقول الشاعر العربي:

فإما تثقفوني فاقتلوني   وإن أثقف فسوف ترون بالي[١٤]

ومعناها أن تظفروا بي وتأخذوني غلبة فأقتلوني وإن أنا أظفر بكم فسوف ترون ما أنا بكم فاعل.

المعنى الثالث: العمل بالسيف: تقول فلان من أهل المثاقفة أي حسن الثقافة بالسيف، و (الثِّقاف) والثقافة بكسر الثاء في كليهما؛ العمل بالسيف[١٥].

المعنى الرابع: الخصام تقول: وقع بين القوم الثقف ـ بفتح القاف وكسرها ـ إذا حدث فيهم خصام[١٦].

المعنى الخامس: شدّة حموضة الشيء، تقول: ثقف الخل يثقف ثقفاً وثقافة، إذا اشتدّت حموضته وأصبح طعمه لاذعاً جداً فهو ثقف وثقيف[١٧].

المعنى السادس: تقويم اعوجاج الشيء، تقول: ثقفت الرمح أو القوس أو أي شيء معوج إذا قوّمت اعوجاجه فيغدو مثقفاً أي مقوماً.

ومن هذا المعنى استعيرت لفظة (مثقف) للدلالة على ما هو مستقيم صلب. فقد استعارها أبو العلاء المعرّي للرمح عند قوله:

إذا حنّ وقتي فالمثقف طاعني   بغير معينٍ، والمهنّد ضاربي[١٨]

واستعارها أيضاً أبو الحسن البغدادي للدلالة على القلم عند قوله:

أعد من الأقلام كل مثقفٍ   صلبٍ يصوغ صناعة التحبيرِ[١٩]

ومن هذا المعنى صيغة ولفظة (الثِّقافة) (بكسر الثاء) وهو من الأقواس والرماح...

وقد تستعار لفظة الثقاف لتدل على معنى التقويم كما جاء في رسالة لعبد الحميد الكاتب التي بعث فيها إلى كتّاب عصره: «فتنافسوا يا معشر الكتاب في صفوف الأدب وتفقّهوا في الدين وابدأوا بعلم كتاب الله ـ عزّ وجلّ ـ والفرائض ثم العربية فإنها (ثقاف) ألسنتكم»[٢٠].

وجاء على سبيل المجاز ـ أيضاً ـ قولهم ثقف الولد؛ إذا أدّبه وهذّب أخلاقه، قال الحريري في المقامات «صحبني غلام قد ربّيته إلى أن بلغ أشدّه

وثقفته حتى أكمل رشده» وقال الشريشي في شرح المقامات «ثقفته: قوّمته وحذقته»[٢١].

المعنى السابع: سرعة حضور الشيء في الأذهان. ومن ذلك قولهم: فلان (ثقِف لقِفٌ) أي حاضر البديهة سريع الإيجاد للكلمات التي يعبّر بها عن أفكاره في كل حين.

المعنى الثامن: الحبس الأسد والقيد، ومن ذلك قول الله تعالى: **﴿فإما تثقفنهم في الحرب فشرد بهم من خلفهم﴾**[٢٢].

وفي شرح ذلك يقول ابن العربي «وهو الثقف» عندي بمعنى الحبس[٢٣] وشرحاً لهذا المعنى يقول الدكتور محمد بن عبد الكريم «.. وهذا المعنى نفسه أصبح جارياً على ألسنة العوام في أقطار المغرب العربي لا سيما القطر الجزائري، إذ يقولون القاضي يثقف أملاك فلان إذا جمدها ولم يسمح لصاحبها بالتصرف فيها حتى يقضى فيها بمقتضى الشرع أو العرف أو القانون الوضعي..»[٢٤].

المعنى التاسع: الحذق والمهارة في إتقان الشيء، وفي ذلك يقول ابن منظور: ثقف الشيء ثقفاً وثقافاً، وثقوفة: حذقه، وثقف الرجل ثقافة أي صار حاذقاً فطناً[٢٥].

المعنى العاشر: الفهم والذكاء قال ابن منظور في حديث الهجرة «وهو غلامٌ لقن ثقف» أي ذو فطنة وذكاء وفي ذلك ـ أيضاً ـ يقول الدكتور: محمد بن عبد الكريم «وقد أرجع الراغب في «مفرداته» جميع معاني الثقافة إلى معنى واحد هو الإدراك على وجه الإطلاق، سواء كان هذا الإدراك بالنظر والتدبير أو بغيرهما»[٢٦].

وجميع هذه المعاني السابقة الذكر قد تنوسيت، وتوقّف استعمالها تقريباً ما عدا المعنى السادس المجازي، والمعنى التاسع.

ومن خلال فحص العديد من التعاريف الموضوعة للثقافة بالمعنى المتداول علمياً وعالمياً تبيّن أن أولى الصياغات العلمية لتعريف الثقافة قد أوردها الأنثربولوجي تايلور (TAILOR) الآنف الذكر، ثم أتى من بعده العشرات من العلماء الذين عرفوا الثقافة بعناصرها ومظاهرها، فبدلوا وعدلوا

وحذفوا وأضافوا إلى التعريف التايلوري المذكور عناصر جديدة، ومن أبرز هؤلاء العلماء على سبيل المثال: بواز (BOAS) الذي يرى أن الثقافة تشتمل على كل مظاهر العادات الاجتماعية في مجتمع، ورد فعل الفرد في تأثره، بعادات الجماعة التي يحيا فيها، ونتاج الأننشطة البشرية كما تحدّدها هذه العادات[٢٧].

ورالف لينتون (LINTON. R) الذي يعرّف الثقافة بأنها (التشكيل الخاص بالسلوك المكتسب ونتائج السلوك الذي يشرك جميع أفراد مجتمع معيّن في عناصره المكوّنة ويتناقلونها)[٢٨].

وهوايت (WHITE. L) الذي يقرّر بأن الثقافة هي «تنظيم لأنماط السلوك والأدوات والأفكار، والمشاعر التي تعتمد على استخدام الرموز»[٢٩].

ورادكليف براون (RADKLIFF- BRAWN) الذي يرى بأن الثقافة هي «العملية التي يكتسب الفرد بواسطتها المعرفة والمهارة والأفكار والمعتقدات والأذواق والعواطف، وذلك عن طريق الاتصال بأفراد آخرين أو من خلال أشياء أخرى كما يكتسب الأعمال الفنية»[٣٠].

وكروبر: (KROBER) الذي يعرّف الثقافة بأنها «مجموعة ردود الفعل الحركية المكتسبة، والمتناقلة، والعادات والتقنيات، والأفكار والقيم، والسلوك الذي يؤدّي إليه»[٣١].

ويعرّف الثقافة كل من العالمين كلوكهون (KLUCKHOHN) وكيلي (KELLY) بأنها «كل تلك المخططات المعيشية التي وضعت على مدى التاريخ، الظاهرة منها والضمنية والعاقلة وغير العاقلة، والتي توجد في أي زمان معين لتوجيه سلوك الناس»[٣٢].

ويرى قراهام والاس (GRAHAM- WALLAS) أن الثقافة «هي تراكم الأفكار والقيم والأشياء، أي أنها هي التراث الذي يكسبه أفراد المجتمع عبر الأجيال المتعاقبة عن طريق التعليم والاكتساب، ومن ثمة فالثقافة بهذا المعنى تتميّز عن التراث البيولوجي الذي ينتقل إلينا آلياً عن طريق الجينات أو الموروثات»[٣٣]. وهذا الموقف نفسه نجده عند علماء آخرين ومنهم

دوروبرتي (E. V de ROBERTY) الذي يقول: «بأن الثقافة هي حصيلة الفكر والمعرفة في المجالين النظري والعلمي على السواء، وعلى هذا الأساس فإنها تعتبر خاصة من خصائص الإنسان دون غيره من الكائنات».[٣٤]

وهو نفس المعنى الذي نجده عند مالينوفسكي الذي يعرّف الثقافة بأنها «هي ذلك الكل الذي يشتمل على الأدوات والمواثيق التنظيمية للمجتمع والأفكار والفنون والمعتقدات والعادات».

وقد ورد في آخر تعريف للثقافة والصادر عن المؤتمر العالمي بشأن السياسات الثقافية (المنعقد تحت إشراف اليونسكو) بمكسيكو (٦ جويلية إلى ٦ أوت ١٩٨٢) ما نصّه. «إن الثقافه بمعناها الواسع، يمكن أن ينظر إليها اليوم على أنها جماع السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية التي تميّز مجتمعاً بعينه أو فئة اجتماعية بعينها، وهي تشمل الفنون والآداب وطرائق الحياة كما تشمل الحقوق الأساسية للإنسان ونظم القيم والتقاليد والمعتقدات. وأن الثقافة هي التي تمنح الإنسان قدرته على التفكير في ذاته، والتي تجعل منا كائنات تتميّز بالإنسانية المتمثلة في العقلانية والقدرة على النقد والالتزام الأخلاقي، وعن طريقها نهتدي إلى القيم ونمارس الخيار، وهي وسيلة الإنسان للتعبير عن نفسه، والتعرُّف على ذاته كمشروع غير مكتمل، وإلى إعادة النظر في إنجازاته والبحث دون توانٍ عن مدلولات جديدة وإبداع أعمال يتفوّق فيها على نفسه».

والثقافة بهذا المعنى كما هو واضح هي الطابع العام الذي يميّز شخصية أيّة مجموعة من السكّان القاطنين في رقعة جغرافية معيّنة، ويرسم الحدود النفسية، والتواصل المعنوي بين هؤلاء الأفراد الساكنين داخل الوطن الواحد والمعبّر عنهم بالمواطنين.

ونكتفي بهذه العينات من التعاريف المختلفة للثقافة للتدليل على عدم اتفاق العلماء على صيغة موحّدة العناصر لمفهوم الثقافة. غير أن اختلاف الصيغ وتعدد العناصر المتضمّنة في هذه التعاريف لا يحول دون استنتاج بعض النقاط الأساسية المتعلّقة بمفهوم الثقافة، والتي تمثّل القاسم المشترك بين جميع التعاريف. وإن ورد التعبير عنها بصيغ مختلفة كما هو واضح. وتتمثّل هذه الأسس على الخصوص فيما يلي:

١ ـ الثقافة شيء مكتسب ولا تمت بصلة إلى المسائل الغريزية أو الفطرية في الإنسان.

٢ ـ الثقافة متبادلة التأثير مع الإنسان، وتؤثر بصفة خاصة على السلوك الفردي والجماعي.

فالثقافة إذن هي ثمرة كل نشاط إنساني محلي نابع من البيئة ومعبّر عنها أو مواصل لتقاليدها في هذا الميدان أو ذاك. فالشعر الإنجليزي والموسيقى كلّها مظاهر ثقافية، لأنها تعبّر عن الطبيعة الإنجليزية وطبيعة منشئيها، وكذلك الحال بالنسبة للأدب العربي والموسيقى العربية والتصوير العربي، ومع أن مصر والعراق والمغرب تتكلّم اللغة العربية وتراثها الأدبي في جملته واحد ـ وهو تراث الشعر العربي كله ـ فإن الشاعر العراقي مثلاً إذا كان صادقاً في إحساسه وتعبيره يعبّر بطريقة عراقية، وألفاظه العربية التي يستعملها لها مذاق عراقي وموسيقى هذه البلاد كلّها موسيقى عربية، ولكن الفرق بعيد بين الموسيقى العراقية والمصرية والمغربية، وكذلك الحال في التصوير.

وكلّما كانت الظاهرة الحضارية أكثر التصاقاً بطبيعة البلد الذي قامت فيه فهي ثقافة. فقد تتشابه المدن العربية في هندستها ونظامها وتخطيطها، لأنها اليوم تنشأ على أساس ومفهوم علميين محدّدين قائمين على علوم الهندسة الغربية الحديثة، ولكن القرية المصرية تختلف كل الاختلاف عن القرية السورية أو العربية السعودية أو السودانية أو المغربية لأن القرى ترثها أجيال القرويين واحداً بعد واحد منذ مئات السنين، بل الفلاحون يحافظون عليها كما هي لا عن حرص على المحافظة على أشكالها، بل لأنهم لا يعرفون في الإنشاء إلاّ طريقة واحدة، فإذا أرادوا تجديد بيت هدموه ثم أقاموه بنفس الطريقة الأولى، لأن القرى كلّها لا تمتد إليها يد التغيير فيما عدا ما هو ضروري ولا غنى عنه مثل استبدال مصابيح الكهرباء بمصابيح الغاز أو الزيت، وإدخال الأسمنت المسلح في الإنشاء وإدخال آلات الطحين وحلج القطن وعصر الزيتون الحديث، وهذه لا تغيّر من هيئة الحياة في القرية شيئاً ذا بال، لأن القروي إذا عاد إلى بيته ليتناول طعامه يأكل نفس الأصناف التي يأكلها أبوه وجده مصنوعة بنفس الطريقة، ويتبع في الأكل طريقتهم، ففي

كثير من القرى يأكل الرجل أو الرجل وابنه الأكبر أولاً، ثم تأكل بقية الأسرة معاً، ولا يزال التقليد مرعياً في هذه القرى إلى اليوم. فهذه ـ أياً كان رأينا فيها ـ ثقافة أو جزء من ثقافة هذه القرى نشأت فيها من مئات السنين استجابة لمفهومات خاصة عند القرويين، ولا سبيل إلى تعديلها وهذه المفهومات ربّما كانت معروفة وربّما لم تكن معروفة أو مفهومة، ولكن القرويين يتبعونها كما هي دون تغيير، لأنها جزء من نظام حياتهم كلّها، وهم لا يرضون بالتخلي عنها(٣٥).

ونخلص من هذا الموضوع إلى أن «الثقافة» قد تعني «الحضارة» في بعض المدارس، كما قد تعني الجانب المادي أو التكنولوجي من الثقافة في مدارس أخرى (كالمدارس الألمانية مثلاً) ويظل الموضوع غير مبتوت فيه بتاً قاطعاً وإجماعيا من كل المدارس، كما هو ملاحظ، وهو أمر أكثر من طبيعي في مثل هذه الموضوعات الهامة ذات العلاقة الصميمة بجوهر الإنسان، وبعلاقته بالكون الطبيعي وتفاعله معه من جهة، وعلاقته بأبناء جنسه وتفاعله معهم من جهة أخرى، الأمر الذي يشكّل ويضمن صيرورة البقاء للنوع في بعده الإنساني المبدع.

وإلى جانب ذلك تبقى اللغة هي الأداة ذات الحضور الفعّال بين الثقافة والحضارة، كما حاولنا تبيانه ببعض الأمثلة والشواهد المأخوذة من واقع العصر.

وكمثال آخر على تخبط العلماء في مسألة البت في تحديد الخيط الأبيض من الخيط الأسود الفاصل بين الثقافة والحضارة نورد هذا النص للدكتور أحمد كمال: «وهكذا نرى الأخذ بالاتجاه الغالب لمفهوم الحضارة، وهو أنها تدل على تراث المجتمع سواء في عناصره المعنوية أو المادية، إذ إن الحضارة بهذا المفهوم يكون لها دلالة القياس لمدى التغير أو التطور لأي جانب من جوانب الحياة. وليس معنى هذا أننا نميّز بين الجوانب الثفافية والجوانب المادية، بل الواقع أننا ننظر في مضمون الحضارة الواحدة للجانبين معاً.

كما أننا نأخذ بمفهوم المدنية من أنها تمثّل السلسلة الأخيرة من التطوّر الحضاري وعلى هذا تكون المدنية هي كما ذهبت إليها الانثربولوجيا

الحضارية من أنها عبارة عن فترات أو أجزاء معيّنة من الحضارة»[٣٦].

وإلى أن يتغلّب المفهوم الألماني للحضارة والثقافة، كل على حدة، أو تتغلّب عليه مفاهيم المدارس الأخرى... نحاول نحن العرب المنتمين (نظرياً على الأقل) لحضارة وثقافة كانت متميّزة (ونريدها أن تظل كذلك) أن يكون لنا وجود على وجه الأرض في الجانب الفكري والجانب المادي للثقافة (أو الحضارة) وليطلق عليها الأجانب أي اسم يريدون ـ مؤقتاً ـ في انتظار الاستقرار والإجماع، ولا يهمّنا إذا كانت المسميات (الحضارية العربية) موجودة، ولا تغنينا كثرة الأسماء إذا كانت المسميات (الحضارية العربية) مفقودة.

فاختراع المسميات يجعلنا متبوعين دائماً من الغير، والاكتفاء باختراع الأسماء يبقينا تابعين دوماً للغير، والحضارة إما تابع وإما متبوع أنصاف وأشباه أنصاف يقفون بين هذا وذاك، في انتظار تفرُّغ التاريخ من تسجيل إنجاز الحضارات للأمم والشعوب الحية.

إن التحليل الذي أردناه في السابق، ينسحب في بعض جوانبه على الحضارة بالمعنى الفرنسي والانجليزي والأمريكي الذي لا يفرّق بوضوح بين الحضارة والثقافة. إلاّ أن ما يتعيّن علينا إضافته هنا، هو علاقة اللغة بالحضارة بالمعنى الألماني، لكلمة «حضارة».. كما حدّدناها آنفاً.. وهنا يتعلّق الأمر بالجانب العلمي، والتكنولوجي، والتقدم المادي للمجتمع، علماً بأن هذه الجوانب المنفصلة منهجياً لا تكاد تنفصل في الحياة العملية نظراً لارتباط الثقافة (الجانب الفكري) بالحضارة (الجانب المادي) أو الثقافة المادية (كما يسمّيها البعض) فكل جانب يؤثّر في الآخر تأثيراً مباشراً، ومن ثمّة لا بدّ أن تكون للغة علاقة بالحضارة، لا تختلف عن علاقتها بالثقافة، وما دامت الثقافات واللغات مختلفة فالحضارات هي الأخرى تتّسم ببعض الطوابع التي تميّزها، عن غيرها على اعتبار أن للثقافة القومية تأثيراً في الحضارة كما أن للثقافة القومية تأثيراً في اللغة، والعكس صحيح.

ومن وجوه هذا الترابط بين اللغة والثقافة والحضارة هو: العلم والتكنولوجيا فالعلم هو المعرفة، ومن هنا هو أحد العناصر الأساسية للثقافة (...) أما التكنولوجيا فهي تطبيق للعلم في مجالات الحياة المختلفة،

وبمعنى آخر فالتكنولوجيا هي تجسيد للنظريات العلمية في الواقع المعيش بما يجعلها تعود بالفائدة على المجتمع الذي يخترع أفراده تلك النظريات ويطبّقها في الواقع، ومن هنا يقال: أن العلم والتكنولوجيا توأمان لصيقان، إلاّ أن هذا التحديد معياري إلى حد بعيد، حيث ينطبق على ما هو كائن في البلدان المتقدّمة تكنولوجياً (المتحضّرة) وما يجب أن يكون في بلداننا المختلفة، التي إن وجد لديها استعداد للعلم لا توجد لديها تكنولوجياً متقدّمة، وهو ما يظطرّها إلى استيراد تلك التكنولوجيا من الخارج، وهنا يحدث عدم الانسجام الحضاري بين العلم والثقافة من جهة وبين الحضارة أو (الجانب المادي من الثقافة) من جهةٍ أخرى..

والحضارة الحقيقية ـ كما نعلم ـ هي كل لا يتجزأ بين العلم والتطبيق، والعلم كما رأينا هو عنصر أساسي في الثقافة، كما هو الخلفية الضرورية للتكنولوجيا أو (الحضارة) فنتج عن ذلك أنه لا يوجد حضارة أصلية في المجتمع إلاّ باللغة القومية التي تعبّر عن أفكار وثقافة هذا المجتمع وأن ما يحدث في الوقت الحاضر في البلدان العربية، من ازدواجية وصراع بين الثقافة الأصلية. والحضارة المستوردة (التكنولوجيا) يجعل شخصية هذه البلدان مخلخلة كما يجعل ثقافتها غير مكتملة العناصر، وهو أكبر حائل دون تحقيق تقدم حضاري، يرقى إلى مستوى الحضارات، التي حقّقتها المجتمعات المتقدّمة في عصرنا الحاضر، على أساس الانسجام الكامل، بين اللغة والثقافة والحضارة.

وإذا كانت المرحلة الاقتصادية والحضارية الآنية التي تجتازها البلدان العربية التي حتّمت عليها استيراد التكنولوجيا، من البلدان المتحضّرة للنهوض بالصناعة التي تمثل الأساس في الاقتصاد الوطني. فإن ذلك لن يخرج البلدان من دائرة التبعية الحضارية والثقافية لتلك البلدان الإجنبية التي تستورد منها العلم والتكنولوجيا مصحوبةً بلغة وثقافة تلك البلدان.

وعلى هذا الأساس يتوجّب على الدول العربية التخطيط المستقبلي (في التصنيع والتحضُّر) ليتعدى الاستيراد الجاهز إلى مرحلة الخلق والإبداع الذاتي، لتلك الآلات والأجهزة العلمية وإضافة اختراعات جديدة تحسب للحضارة العربية في رصيد الحضارة العالمية التي تتعدّى الحدود الوطنية

والقومية، وتجتاز القارات والمحيطات، وهو ما لا يتم للعرب إلاّ بلغتهم وفي مناخ ثقافتهم الأصلية ذات التاريخ المديد. وذلك لأن الرقي الثقافي والحضاري لأي مجتمع من المجتمعات في العالم، لا يتحقق بمعزل عن الرقي اللغوي، الذي ينمو ويتطوّر فيه وبه فكر الأفراد وتتّفتق مداركهم وتنتج عن ذلك العبقريات في مختلف ميادين الحياة الفكرية والمادية، وتتوازى حضارة الشعر والأدب، مع حضارة العلم والتكنولوجيا، ليكتمل الإنسان العربي، ويشفى من مرض انفصام الشخصية الذي ألمّ به من جراء الذبذبة القائمة بين اللغة والثقافة والحضارة أو بين الفكر والعاطفة والواقع. . . فلا شك أن الصينيين ـ قديماً وحديثاً ـ لم تتّفق عبقريّتهم إلاّ في مناخ الثقافة الصينية، ولا اليابانيين، ولا الإغريق ولا الرومان، ولا الفرس، ولا العرب، ولا الأوروبيين إلاّ في مناخ ثقافتهم (واللغة والثقافة عنصران متكاملان ومترابطان) ولولا عملية التعريب الكبرى التي أدّت إلى الازدهار اللغوي والثقافي، في عهد الخلفاء الأمويين والعباسيين في المشرق والمغرب، والأندلس. . ما وجدت الحضارة العربية ـ في التاريخ ـ على ما عرفت عليه من رقي في جميع المجالات. لأن المخترعات والفنون، والصناعات التي أتت بها تلك الحضارة وتميّزت بها،كانت ستنتسب إلى الحضارات والثقافات التي ينتسب إليها المخترعون بلغاتهم، فرساً كانوا أو هنوداً أو تركاً أو فراعنة، أو بربراً أو أسباناً. . غير أن التعريب جعل من هؤلاء العباقرة عرباً لغة وثقافة (وذلك هو أصل العروبة الوحيد، والأساسي كما بينا في كتابات أخرى، حيث رأينا أن العروبة ليست في وحدة العرق، وإنّما هي في وحدة اللغة وما ينتج عن ذلك من وحدة الفكر والثقافة والتاريخ. .)

فلو فرضنا اليوم أن أحد العلماء العرب ـ وهو أمر غير مستبعد الحدوث ـ قد اخترع شيئاً من الأشياء الحضارية في أمريكا أو فرنسا أو ألمانيا. . فإن هذا الاختراع لا يحسب أبداً للحضارة العربية، وإنّما سيحسب لحضارة البلد الذي تمّ الاختراع بلغته، وفي مناخ ثقافته على الرغم من أن المخترع هو فرد عربي الثقافة في الأصل، وهذا يلاحظ بكل وضوح في أعمال الفضاء التي ظل يتبارى فيها الاتحاد السوفياتي (سابقاً) والولايات المتحدة الأمريكية، فإن كل الاختراعات التي تمّت في هذا المجال قد شارك

في إبداعها علماء ألمان وهنود. وعرب.. إلى جانب العلماء الروس، والأمريكان.. ولكن لم تحسب هذه الاختراعات في تاريخ الحضارة المعاصرة إلاّ للحضارة الروسية، والحضارة الأمريكية، لأنها تمّت في مناخ الثقافة الروسية ولغتها ومناخ الثقافة الأمريكية ولغتها.

ومن المؤكّد أنه لم يحدث لأية أمة في التاريخ أن أبدعت واخترعت، وشيّدت حضارة راقية بغير لغتها القومية وفي مناخ ثقافتها الأصلية، وعليه، فلا يمكن في الوقت الحاضر للأمة العربية أن تسترجع أصالتها في الاختراع والتقدم التكنولوجي إلاّ بالتعريب الكامل والترجمة العلمية للوصول باللغة العربية إلى مستوى التعبير عن كل المجالات الحضارية التي يعرفها عصرنا، وتواكب التطورات التي ستعرفها العصور القادمة.. وهو ما من شأنه أن يطبع التقدم الحضاري (التكنولوجي) للأمة العربية بالطابع العربي الخاص به، وبذلك يساهم العرب في تشييد الحضارة العربية، ويضيفون من عندياتهم إلى رصيد الحضارة العالمية مثلما كانوا قديماً يأخذون من حضارات الأمم ويعطونها في المقابل الكثير ممّا أنتجوه من حضارة راقية ما تزال معالمها شاهدة على أصالتهم الى لآن.

من أكبر الأخطاء، أن نعتقد أنه يمكن استيراد الحضارة بلغاتها الأصلية، ونغرسها في ترتبنا العربية، فالتكنولوجيا ليست إلاّ الجانب الاستهلاكي من الحضارة، أما الجانب الخلاّق، فهو العلم الذي أنتج تلك التكنولوجيا، فذلك العلم هو الذي يجب أن يوجد في الواقع العربي، وهو لا يوجد إلاّ بعملية التعريب التي تمكن اللغة العربية من الازدهار ومواكبة التطور الحضاري الذي يقتضيه العيش في القرن الحالي (...) وفي هذا المعنى يقول الدكتور أحمد طالب الإبراهيمي: «إن الأساس العلمي الذي انتهت إليه الدراسات.. العلمية والنفسية واللغوية أثبتت أن العلم لا يمكن أن يفهم وأن ينتشر إلاّ في نطاق اللغة الأصلية.. العلماء الكبار وحدهم هم الذين يحتاجون إلى اللغة الأجنبية لإنماء بحوثهم ودراساتهم، أما الذين دونهم فلا يدركون المعرفة العلمية إلاّ بلغتهم الأصلية..»[٣٧].

ولعل أبرز الأمثلة التي يمكن الاستدلال بها في هذا المجال هي اليابان، ونذكر هنا هذه الحادثة (الدالّة) التي يرويها لنا أحد الكتّاب العرب

في سياق حديثه عن التقدم الفكري والتقدم المادي الذي يجب أن تسير فيه الشعوب والأمم بكيفية متوازنة ومتكاملة لتشييد الحضارات الراقية دون أن يطغى جانب على جانب آخر. فتختل الأمور (. . .) يقول الأستاذ أحمد بهاء الدين: «. . منذ أكثر من عشرين عاماً تعرّفت على الملحق الصحفي الشاب بسفارة اليابان بالقاهرة وعرفت منه أنه يواظب على حضور حصص اللغة العربية في مدرسة المنيرة الثانوية. . فدهشت وقلت له: «إن هناك وسائل أخرى أسهل لتعلم اللغة العربية بالنسبة له. . فقال لي: لنه مكلّف بمهمة أخرى محددة (زيادة عن العمل الدبلوماسي) وهي دراسة اللغة العربية دراسة دقيقة عميقة، تمكّنه من أداء غاية معيّنة، بعد سنوات وهي: ترجمة كتاب (مقدمة ابن خلدون) (إلى اللغة اليابانية)[٣٨] وإذا تمعنّا في مغزى هذه الحادثة البسيطة نصل إلى نتيجة في غاية الأهمية في مجال بحثنا في الحضارة واللغة، وهي أن اليابان في ذلك الوقت (أي في أوائل الخمسينات) كانت خارجة لتوّها من حرب ذريّة مدمّرة، كادت أن تقضي فيها على مجرّد الحياة فضلاً عن الاقتصاد، والازدهار الحضاري والثقافي، وقد بدأت اليابان حينئذٍ نهضتها الصناعية من الصفر، والتي جعلتها في زمن قياسي مذهل تغزو العالم أجمع بمخترعاتها التكنولوجية البديعة. . إلاّ أن هذه النهضة التكنولوجية لم تكن لتتم في اتجاه واحد دون الاهتمام في الوقت ذاته بالجانب اللغوي والثقافي، أي الجانب المعنوي من الحضارة (إن صح هذا التعبير) فكتاب ابن خلدون من أهم كتب التراث العربي القديم، وهو في نفس الوقت، من أمهات المراجع في علم الاجتماع في العالم كله، إذ من المعلوم أن مؤلف الكتاب هو الموجد الأول لعلم الاجتماع ذاته (. . .).

ولذلك لم يقل اليابانيون بالاكتفاء بقراءة مقدمة ابن خلدون بترجماتها المختلفة إلى اللغات العالمية الأخرى كالفرنسية والانجليزية والألمانية. . وإنّما رأوا ضرورة ترجمة الكتاب إلى اللغة اليابانية لتنتقل المعرفة من الخاصة إلى عامة المثقفين اليابانيين، الذين ليس من الواجب عليهم أن يجيدوا اللغات الأجنبية لقراءة ابن خلدون، وإن كان من الحتمي عليهم أن يجيدوا لغتهم اليابانية التي يلقّحونها بكل جديد لتستوعب الحضارة العالمية العصرية وتعبّر عن المستحدثات من الأشياء التي يخترعها العقل الياباني كل يوم

ليصدّروها إلى عالمنا الاستهلاكي (. . .) ونحن ما نزال نعتقد بأن النهضة الصناعية لا تتحقق إلاّ باللغات الأجنبية، وما تزال تدرّس في جامعاتنا العربية أهم المواد العلمية التكنولوجية بالفرنسية في بلدان المغرب العربي، وبالانجليزية في البلدان المشرقية، مع العلم أن أكثر من أربعين سنة مضت على تدريس العلوم الهندسية، والطب، باللغة الانجليزية في تلك البلاد دون أن يحقق ذلك شيئاً يذكر في مجال الاختراع قياساً بما حقّقه اليابانيون باللغة اليابانية، التي تعتبر من أصعب اللغات وأعقدها في الطباعة والتعليم. . ولكن المسألة كما أكّدنا، ونؤكّد، دائماً، ليست في صعوبة اللغة (لأنها أنتاج إجتماعي قابل للتطور).

وإنّما هي في إرادة الناطقين بهذه اللغة فهل يفكّرون في لغتهم وبلغتهم لينتجوا بها الأشياء، ويشيدوا بها الحضارة، وبعبارة أخرى ليستأنفوا المسيرة الحضارية على هذا الكوكب، أم يتكاسلون ليستهلكوا ما ينتجه غيرهم من الأشياء ويظلّون ـ دائماً ـ على هامش التاريخ الحضاري للإنسانية.

الهوامش

(١) Taylor E. Primitive culture John Murray, London 1903 p. 3.

(٢) معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب ص ٢٣٢.

(٣) نفس المرجع السابق.

(٤) د. صوفي أبو طالب، المجتمع العربي، دار النهضة العربية بمصر ١٩٧٠، ص ٦٨ ـ ٦٩.

(٥) د. حسن سعفان سحاتة، الموجز في تاريخ الحضارة، القاهرة ١٩٥١.

(٦) د. أحمد كمال وآخرون، دراسات في علم الاجتماع، ١٩٧٤. دار الجيل للطباعة والنشر ص ٢٦، وللاستفادة أكثر راجع الدكتور عبد الحميد لطفي: الأنثروبولوجيا الاجتماعية ص ٥١. وكذلك الدكتور أحمد أبو زيد: البناء الاجتماعي، مدخل لدراسة المجتمع، الدار القومية للطباعة والنشر الجزء الأول ص ١٨٦.

(٧) د. أحمد كمال وآخرون، مرجع سبق ذكره ص ٢٧ للاستزادة راجع:

W. F. Ogburn. & M. F. Nimkoffi Handbook of vociology routledge & Raul Ltd; London; 1953; pp.16- 24.

(٨) أحمد كمال وآخرون، المرجع السابق، وللتوسع أكثر ارجع إلى الدكتور مصطفى الخشاب، دراسة المجتمع، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٢٧ من ص ٩٤ ـ ٩٥.

وكذلك كهوهن في:

G. Kluckhohn & W. H. Kelly the concept of culture the science of man in world crisis; R linton; ed. New york; 1945. pp. 378- 105.

(٩) حسين مؤنس، الحضارة، عالم المعرفة، الكويت (بدون تاريخ) ص ٣٦١ ـ ٣٦٣.

(١٠) سورة البقرة، آية: ١٩١.

(١١) سورة آل عمران، آية: ١١٢.

(١٢) ديوان حسان بن ثابت قافية الألف.

(١٣) سورة الممتحنة، الآية: ٢.

(١٤) ابن منظور، لسان العرب.

(١٥) الفيروز آبادي القاموس المحيط.

(١٦) ابن منظور، نفس المرجع السابق.

(١٧) د. محمد بن عبد الكريم، الثقافة ومآسي رجالها، مطبعة ب.م. باريس ١٩٨٠ ص ١٠.

(١٨) لزوميات أبي العلاء المعري.

(١٩) نقلاً عن الدكتور محمد بن عبد الكريم نفس المرجع السابق ص ١١.

(٢٠) نفس المرجع السابق.

(٢١) الشريشي، شرح مقامات الحريري الكاملة، مطبعة المنيرة ١٩٥٢ ج ٣، ص ١٧٨.

(٢٢) سورة الأنفال، الآية: ٥٧.

(٢٣) محمد بن العربي، أحكام القرآن، تحقيق محمد الجاوي، القاهرة مطبعة البابي الحلبي ١٩٥٧ القسم الثاني ص ٨٦.
(٢٤) نفس المرجع السابق ص ١٢.
(٢٥) لسان العرب.
(٢٦) الثقافة ومآسي رجالها، مرجع سبق ذكره ص ١٣.
(٢٧) أيكة هو لتكر أنس، قاموس الأنثروبولوجية والفلكور ـ ترجمة د. محمد الجوهري، حسن الشامي، دار المعارف ـ مصر ١٩٧٣ ص ١٤٥.
(٢٨) Linton R. Le fondement culturel de la personalité, traduit par Andre Lyotard. Dunod. Paris 1968 page 44.
(٢٩) نقلاً عن فارس خليل التطور الثقافي مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٠ ص ٤٤.
(٣٠) أيكة هو لتكر أنس، المرجع السابق، ص ١٤٨.
(٣١) نفس المرجع السابق ص ١٤٥.
(٣٢) نفس المرجع السابق ص ١٤٨.
(٣٣) Malinovski. B. Une theorie scientifique de la culture, traduit par Pierre Clinquat. F. Maspero 1971 p. 35.
(٣٤) Wallace A. Culture and personality, Raundum Hose N.Y. 1961, p. 25.
(٣٥) د. حسين مؤنس، نفس المرجع السابق ص ٧.
(٣٦) د. أحمد كمال وآخرون، نفس المرجع السابق ص ٢٨.
(٣٧) د. أحمد طالب الإبراهيمي، مجلة «الأصالة» عدد ١٧، الجزائر ١٩٧٤.
(٣٨) جريدة الأهرام، ٧ نوفمبر ١٩٧٨.

حَضارة؟.. أم حَضارات؟؟

الدكتور محمد عمارة(*)

قد لا يختلف الكثيرون في الإجابة على هذا السؤال، إن هم انطلقوا إلى الإجابة عنه من «الواقع» المتجسد في معالم التمايز الحضاري، تلك التي ترسم «حدوداً» لـ «الأوطان الحضارية»، هي الأكثر رسوخاً والأطول أعماراً ـ في حياة الأمم والشعوب ـ من تلك التي تمثل «الحدود السياسية» للدول والأمبراطوريات.

فتميز اليابان، كحضارة ذات هوية خاصة تميز أمتها، عبر تاريخها الطويل، هو حقيقة لا يختلف عليها السائحون، فضلاً عن أهل الذكر والاختصاص!..

وتميز الهند، كحضارة مالكة لهوية حضارية خاصة، أمر لا مجال فيه للاختلاف..

وكذلك الحال بالنسبة للصين، كحضارة متميزة، إن في تراثها وتاريخها القديم، أو في نهضتها المعاصرة، التي طوعت «الماركسية ـ الغربية» لتراثها الحضاري الخاص!..

أما تميز الغرب، كحضارة.. فهو حقيقة يجمع عليها الدارسون.. تستوي في ذلك التميز حقب جاهليتها اليونانية القديمة، ونهضتها الأوروبية الحديثة، والواقع المعاصر الذي تعيش فيه..

لكن جدلاً كثيراً، وخلافاً كبيراً تشهدهما ساحات الفكر، في الإجابة على هذا السؤال، إذا كان الحديث عن علاقة حضارتنا الإسلامية بالحضارة الغربية على وجه التحديد؟!..

(*) مفكر وباحث إسلامي (مصر)

هنا، وفي هذا الميدان من ميادين الدراسات الحضارية، تبرز دعاوى «واحدية الحضارة»، ونعتها بـ «العالمية» وبـ «الإنسانية». . الأمر الذي يعني إنكار تميز الحضارة الإسلامية عن الحضارة الغربية بالسمات والقسمات التي تضمن لها هوية وخصوصية ترسم لأمتها وعالمها حدوداً حضارية يجب الحفاظ عليها وحمايتها من الغزو والمسخ والنسخ والتشويه والاقتلاع؟!. .

فلا أحد ـ من الغربيين أو المتغربين ـ يجادل في تميزنا، حضارياً، عن اليابان والهند والصين. . ولا في تميز تلك الحضارات الشرقية العريقة عن الحضارة الغربية. . وإنما يثور الجدل ويحتدم الخلاف إذا كان طرفاً المقارنة وقطبا العلاقة: حضارة الغرب وحضارة الإسلام؟!. .

الأمر الذي يشي بدور المنافسة والصراع التاريخي بين الحضارتين في «تزييف الوعي» لدى مفكري التمايز الحضاري في هذه الحالة وحدها!. . وينبىء عن مقاصد الهيمنة التي تقف وراء دعوى هذه «الواحدية الحضارية» في هذا المقام بالذات؟!. .

فحضارات الشرق الأقصى ـ اليابانية، والصينية، والهندية ـ هي حضارات محلية، لم تمتلك أي منها ـ عبر تاريخها ـ إمكانات المنافسة العالمية، والعطاء والتأثير والقبول خارج الحدود. . ومن ثم فهي لا تمثل، حتى في مراحل نهوض أممها، خصماً حضارياً للحضارة الغربية، التي تهيمن على مقدرات عالمنا منذ عدة قرون!. .

بينما الحال في علاقة الحضارتين الإسلامية والغربية ليس كذلك. . فلكليهما إمكانات التأثير والعطاء والقبول خارج الحدود. . وبينهما تدافع بلغ حد الصراع عبر حقب طويلة من التاريخ؟!. . الأمر الذي سيجعل البحث ـ في هذه الصفحات ـ عن إجابة علمية لهذا السؤال ـ عالمنا: حضارة واحدة؟! أم تعددية حضارية؟؟ ـ وقفا على إجابة الغربيين ـ ومعهم المتغربون! ـ وعلى إجابة الإسلاميين، النابعة من رؤية الإسلام للعلاقة بين الحضارات. .

الجواب الغربي:

إذا شئنا «جواباً غربياً» على هذا السؤال ـ حضارة؟ أم حضارات؟؟ ـ فإن في الفكر السائد لدى مختلف ميادين الفكر الغربي ما يجسد لنا معالم هذا الجواب. .

● فمن نماذج فكر «السياسة ـ الحربية» و«الحرب ـ السياسية» نختار كلمات «جياني ديميكليس» ـ عندما كان رئيساً للمجلس الوزاري الأوروبي ـ فلقد سأله مراسل «النيوزويك» ـ الأمريكية ـ عن مبررات بقاء حلف الأطلنطي بعد زوال المواجهة بين الغرب الليبرالي والمعسكر الذي كان اشتراكياً؟ . . فأجاب:

ـ صحيح إن المواجهة مع الشيوعية لم تعد قائمة. إلا أن ثمة مواجهة أخرى يمكن أن تحل محلها بين العالم الغربي والعالم الإسلامي».

فلما عاد مراسل «النيوزويك» ليسأله:

وكيف يمكن تجنب تلك المواجهة المحتملة؟ . .

ـ قال: «ينبغي أن تحل أوروبا مشاكلها ليصبح النموذج الغربي أكثر جاذبية وقبولاً من جانب الآخرين في مختلف أنحاء العالم. وإذا فشلنا في تعميم ذلك النموذج الغربي فإن العالم سيصبح مكاناً في منتهى الخطورة»[١]؟!

فهنا إجابة تهدد بمحاربة مختلف أنحاء العالم ـ وفي المقدمة «العالم الإسلامي» ـ إذا لم يتم «تعميم قبول النموذج الغربي»؟! . .

ومن نماذج «فكر: السياسة الاستراتيجية» و«الاستراتيجية ـ السياسية» نختار رؤية الرئيس الأمريكي الأسبق «ريتشارد نيكسون»، تلك التي حدد فيها الخيارات النهضوية القائمة أمام العالم الإسلامي المعاصر. . فلقد حذر من:

أ ـ خيار «الرجعية: صاحبة الأيديولوجية القومية المتعصبة» المتعلقة بـ «وهم الوحدة العربية»؟! . .

ب ـ وخيار «الأصوليين الإسلاميين: المصممين على استرجاع الحضارة الإسلامية السابقة عن طريق بعث الماضي، وتطبيق الشريعة الإسلامية، والمناداة بأن الإسلام دين ودولة، واتخاذ الماضي هداية للمستقبل». .

ودعا السياسة الأمريكية والغربية إلى أن يلعبا «دوراً رئيسياً في تحديد الخيار الذي تختاره الشعوب المسلمة»؟! . . وهو خيار:

جـ ـ التقدم: ونموذجه «تركيا ـ العلمانية ـ في إنحيازها نحو الغرب. . وسعيها إلى ربط المسلمين بالعالم المتحضر ـ [لغرب] ـ من الناحية

السياسية والاقتصادية».. وإلا فإن «ردود فعل خطيرة ستحدث في العالم» إذا لم ينجح الغرب في دفع المسلمين إلى هذا الخيار»[٢]؟!..

فهي ـ مرة ثانية ـ إجابة غربية تهدد «بردود فعل عالمية خطيرة» إذا لم «يختر» المسلمون «الخيار الغربي» ـ العلماني ـ الذي «يربطهم بالغرب سياسياً واقتصاديا»؟!..

● ومن نماذج تحليلات «خبراء الفكر والثقافة»، التي تفسر هذا الموقف «السياسي.. والحربي.. والاستراتيجي» للحضارة الغربية من هذه القضية ـ قضية «الواحدية الحضارية»؟.. أو «التعددية الحضارية»؟؟ ـ.. نختار رؤية مجملة «شؤون دولية» ـ التي تصورها جامعة «كمبردج» ـ والتي جاءت بالملف الذي خصصته للإسلام والمسيحية والإسلام والماركسية ـ وفيها قال خبراء الفكر والثقافة عن الإسلام: إنه الهدف الأول للحرب الغربية، لا لشيء إلا لتحديه الخضوع للنموذج الغربي، ورفضه التنازل عن خصوصيته المستعصية على العلمنة الغربية؟!.. وبنص كلمات هؤلاء الخبراء:

ـ «يتساءل أوروبيون كثيرون عما إذا كان يمكن جعل الإسلام يقبل بقواعد المجتمع العلماني؟.. أم أنه على قدر من الرسوخ في المجال السياسي والاجتماعي يجعله رافضاً لأي تمييز بين ما لله وما لقيصر»؟!..

ـ «إن النظرية التي يعتنقها علماء الاجتماع، والتي تقول: إن المجتمع الصناعي والعلمي الحديث يقوض الإيمان الديني ـ مقولة العلمنة ـ صالحة على العموم.. لكن عالم الإسلام استثناء مدهش وتام جداً من هذا.. إنه لم تتم أي علمنة في عالم الإسلام.. إن الإسلام مقاوم للعلمنة، في ظل مختلف النظم السياسية.. وسيطرته الآن على المؤمنين به أقوى عما كانت من مائة سنة.. ولقد مكنت التقاليد المحلية الإسلامية العالم الإسلامي من الإفلات من محاكاة الغرب، تلك المحاكاة المذلة، التي تضفي الطابع المثالي على النموذج الغربي. فباسم الإيمان المحلي يتم الاصلاح، دون علمنة»!

ـ «إن الإسلام هو الثقافة الوحيدة القادرة على توجيه تحد فعلي

وحقيقي لمجتمعات الغرب.. ولذلك، فإنه من بين الثقافات الموجودة في الجنوب، هو الهدف المباشر للحملة الغربية الجديدة»[٣]؟!

فنحن - مرة ثالثة - أمام إجابة غربية، تفسر لماذا هذا الرفض الغربي لتميز الخيار الحضاري الإسلامي عن النموذج الغربي.. ولماذا يتخذ الغرب الإسلام وأمته وعالمه هدفاً مباشراً للحملة الغربية الجديدة؟!..

تلك هي إجابات الفكر السائد بمختلف دوائر الفكر الغربي عن هذا السؤال: حضارة واحدة؟.. أم تعددية في الحضارات؟؟..

وفي هذه الإجابات تفسير للممارسات الدامية، والتطبيقات المأساوية التي يصنعها الغرب بالإسلام والمسلمين وقضاياهم وحقوقهم على امتداد الأوطان والقارات؟!..



الجواب الإسلامي:

أما إذا نحن التمسنا إجابة إسلامية على هذا السؤال: حضارة واحدة لهذا الكوكب الذي نعيش فيه؟ أم تعددية في حضارات أممه وشعوبه؟؟.. فإننا نجد للإسلام موقفاً حاسماً وواضحاً يؤكد على أن التعددية هي الأصل والقاعدة، بل إنه ليجعلها القانون الإلهي والسنة الإلهية - الأزلية والأبدية - في ميادين الاجتماع الإنساني وشؤون العمران البشري، التي لا تبديل لها ولا تحويل فيها.. فالوحدانية خصيصة للخالق الواحد، سبحانه وتعالى.. أما ما عدا الخالق الواحد، من عوالم الكون الطبيعي، وشؤون الاجتماع البشري، وميادين الحضارة والعمران، فقائمة على التعددية، كسنة جارية وحاكمة في كل هذه الميادين..

ففي القوميات والأجناس، هناك تعددية يتحدث عنها القرآن الكريم باعتبارها «آية» من آيات الله في الاجتماع الإنساني: **﴿ومن آياته خلق السمٰوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم، إن في ذلك لآيات للعالمين﴾**[٤]..

وفي الشعوب والقبائل، هناك تعددية، تثمر التمايز، الذي يدعو القرآن

إلى توظيفه في إقامة علاقات التعارف بين المتمايزين: **﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، إن الله عليم خبير]**[٥].

وفي الشرائع والمناهج، ومن ثم في الحضارات، هناك تعددية يراها القرآن الكريم الأصل الدائم والقاعدة الأبدية ـ والسنة الإلهية، التي هي الحافز للتنافس في الخيرات، والاستباق في الطيبات، والسبب في التدافع الذي يقوم ويُرَشِّد مسارات أمم الحضارات على دروب التقدم والارتقاء.. فهي المصدر والباعث على حيوية الإبداع الذي لا سبيل إليه إذا غاب التمايز وطمست الخصوصية بين الحضارات: **﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين. إلا من رحم ربك، ولذلك خلقهم﴾**[٦].. حتى ليتحدث المفسرون عن هذا «الاختلاف» وتلك التعددية باعتبارها علة الخلق، فيقولون: إن المعنى «وللاختلاف خلقهم»[٧]! **﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات، إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾**[٨].. فالتعددية هي الحافز على امتحانات وابتلاءات المنافسة والاستباق في ميادين الإبداع بين الفرقاء المتمايزين في الشرائع والمناهج والحضارات..

وعلى دروب مسارات استباق الخيرات، يكون التدافع ـ وليس الصراع ـ السبيل الإسلامي لترشيد المسارات وضبط الاستباق حتى يظل في إطار المثل التي صاغها الإسلام.. بل إن غياب التعددية، ومن ثم غياب هذا التدافع الحضاري والحراك الاجتماعي إنما يعني الموات المتمثل في غيبة إبداع الخصوصيات: **﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض﴾**[٩] **﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً﴾**[١٠]..

تلك هي إجابة الإسلام، التي انحازت إلى التعددية في الأجناس والأقوام والشعوب والقبائل والشرائع والمناهج والحضارات..

وهي الإجابة التي تجسدت في دولة تعددت رعيتها في الديانات والمذاهب، وشعوبها في اللغات والقوميات.. فلم تقف هذه الإجابة المتميزة عند حدود الفكر النظري، وإنما تجسدت واقعاً حضارياً معيشاً..

بينما كان الرفض الغربي للتعددية هو الآخر تاريخاً حضارياً، رفض التعددية حتى في المذاهب داخل النصرانية الواحدة، وليس فقط التعددية في الديانات؟!..

تعددية: العموم.. والخصوص:

وهذه التعددية في الحضارات الإنسانية، التي يؤسسها الإسلام على سنة التعددية في الشرائع والمناهج بين الأمم، لا تعني: «قطيعة ـ التضاد»، كما أنها لا تعني: «تماثل ـ التبعية»، و«تطابق ـ التقليد».. وإنما هي «تميُّز» يقف بين «الواحدية الحضارية» وبين «التضاد المطلق بين الحضارات».. إنه «تميز» يقوم على ساقين اثنتين ـ ساق «العموم» القائم فيما هو مشترك إنساني عام في حقائق وقوانين العلوم الموضوعية.. والطبيعية.. والمحايدة، التي لا تتغاير حقائقها وقوانينها بتغاير عقائد وحضارات الباحثين فيها، وذلك لثبات موضوعات هذه العلوم، وتماثل ثمرات تجاربها، مهما تعددت، وتغيرت هويات القائمين بها.

ففي هذه الميادين نكون بإزاء «مشترك إنساني عام»، يمثل رصيداً «للعموم» الجامع بين مختلف الحضارات الإنسانية، عبر الزمان والمكان..

أما الساق الثانية التي يقوم عليها «تميُّز» العموم والخصوص بين الحضارات، فهي ساق الخصوصيات الحضارية في الهويات والثقافات والفلسفات.. وميادين هذه الخصوصيات هي العلوم الإنسانية، التي تتغاير بتغاير موضوعاتها ـ النفوس الإنسانية ـ التي تتلون وفق المواريث والعقائد والفلسفات والعادات والأعراف والتقاليد..

وإذا كانت التجارب المادية تتكرر على «المادة» فتثمر ذات الحقيقة ونفس القانون، رغم التكرار، ورغم تغاير هويات القائمين على هذه التجارب، لثبات وحياد «المادة» موضوع التجارب.. فإن التجربة الفنية أو الشعرية أو الروحية، وكذلك الاجتهاد في العلوم الإنسانية، يستحيل التماثل فيها عند تكرارها حتى لدى الإنسان الواحد، لأن موضوعاتها ـ النفس الإنسانية ـ ليس لها ثبات ولا حياد «المادة» الصماء!..

فعلى «العموم» ـ الذي يمثل نطاق المشترك الإنساني العام في الفكر

الإنساني ـ. . وعلى «الخصوص» الذي يمثل التعددية في الهويات والثقافات والإنسانيات ـ يقوم «التمايز» الممثل لرؤية الإسلام لمعيار «التعارف» بين الحضارات المتعددة للأمم والشعوب. .

نماذج شاهدة:

وإذا كان الناس لا يختلفون على عموم الحقائق والقوانين التي تمثل ثمرات الإبداع الإنساني في ميادين العلوم الطبيعية والموضوعية والمحايدة. . من طب. . وهندسة. . وطبيعة. . وكيمياء. . وفلك. . ورياضيات. . ونبات. . وحيوان. . وفي ميادين التجارب الإنسانية التي هي أقرب إلى الآليات والأوعية والمؤسسات، التي توظف في خدمة المقاصد والفلسفات والغايات. . . فإن خلافاً كبيراً يقوم بين تيارات فكرية متعددة حول التمايز الحضاري في ميادين الثقافات والهويات والإنسانيات ـ آداباً وفنوناً. وسياسة. . واجتماعاً. . واقتصاداً. . وعقائد. . ورؤى لمكانة الإنسان في الكون، وعلاقته بالأغيار، وفلسفته في حكمة الوجود، وقصة البدء، والمسيرة، والمصير. . الخ. . الخ. . فمن الناس من يرى موضوعات العلوم الإنسانية، كموضوعات العلوم الطبيعية، محايدة، وصالحة للدرس بالمناهج الموحدة، كما هو الحال في مناهج دراسة موضوعات العلوم الطبيعية، الأمر الذي يثمر حقائق وقوانين واحدة، تجعل ميادين هذه العلوم الإنسانية مما هو «مشترك إنساني عام»، لا تتغاير فيه ولا تتمايز الحضارات. . وهؤلاء هم دعاة الواحدية الحضارية. . الذين عبر عن فكرهم الدكتور طه حسين [١٣٠٦ ـ ١٣٩٣هـ ١٨٨٩ ـ ١٩٧٣م] ـ في مرحلة انبهاره بالحضارة الغربية ـ فقال بواحدية «العقل» بين الشرق والغرب، لأن العقل الشرقي هو ـ كالعقل الأوروبي ـ مرده إلى عناصر ثلاثة:

« ـ حضارة اليونان وما فيها من أدب وفلسفة وفن.

ـ وحضارة الرومان وما فيها من سياسة وفقه.

ـ والمسيحية وما فيها من دعوة إلى الخير وحث على الإحسان».

وبعد أن أنكر تمايز الحضارات في الإنسانيات، وزعم وحدتها في الأدب والفلسفة والفن والسياسة والفقه والشرائع. . رتب على ذلك واحدية

العقل الشرقي والعقل الأوروبي، فقال: «لقد كانت مصر دائماً جزءاً من أوروبا، في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية على اختلاف فروعها وألوانها..»..

ثم مضى فرفض أن يكون ظهور الإسلام ونزول القرآن قد أحدثا تميزاً للعقل الإسلامي الشرقي عن العقل النصراني الغربي، فقال: وكما لم يغير الإنجيل من الطابع اليوناني للعقل الأوروبي.. فكذلك القرآن، لم يغير من الطابع اليوناني للعقل الشرقي، لأن القرآن «إنما جاء متمماً ومصدقاً لما في الإنجيل»؟!..

ثم انطلق من ميدان الحكم على الماضي والتراث، ليعمم هذا القول على الحاضر والمستقبل، فدعا الناس إلى أن يسلكوا في النهضة ويختار للتقدم نفس الخيار الغربي، زاعماً أنه خيار وحيد، وسبيل واحدة لا تعدد فيها ولا تمايز.. فقال: «إن السبيل واضحة بينة مستقيمة لا لبس فيها ولا عوج ولا التواء، وهي واحدة فذة ليس لها تعدد، وهي: أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم، لنكون لهم أنداداً، ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، ما يُحَبّ منها وما يُكْرَه، ما يُحْمَدُ منها وما يعاب»[١١]؟!

ذلك هو مذهب المنكرين للتعددية الحضارية، القائلين بالوحدة الحضارية في الإنسانيات كما في الطبيعيات، وعندهم أن التمايز قائم في درجات ارتقاء الأمم على السلم الواحد للحضارة الواحدة. وليس تمايزاً في الهويات والخصوصيات بين حضارات إنسانية متعددة ومتمايزة..

ولأن هذه القضية فيها هذا الخلاف.. ولأن القول بهذه «الواحدية الحضارية»، يؤدي ـ في رأينا ـ ليس فقط إلى الخروج عن ما جعله القرآن الكريم آية من آيات الله، سبحانه وتعالى، في اختلاف الناس في الشرائع والمناهج، ومن ثم في الحضارات.. بل وإلى الخروج على حقائق الفكر التي تبلغ مرتبة البديهيات ـ وأيضاً المعاندة والإنكار لواقع تاريخ الحضارات..

لما كان هذا هو الرأي في دعوى القائلين «بواحدية الحضارة».. حق

علينا أن نضرب الأمثال الشاهدة على صدق الرؤية الإسلامية، المؤسسة على وجود «تعددية التمايز» بين الحضارات، كموقف وسطي بين دعاة «تغاير ـ التضاد» بين الحضارات، وبين دعاة «تماثل ـ الوحدة» فيما يسمونها الحضارة «العالمية» و«الانسانية» الواحدة..

ومن بين الأمثال الكثيرة، الشاهدة على صدق هذه الرؤية الإسلامية، للتعددية الحضارية نختار بعضها.. من مثل:

١ ـ الاشتراك في «الإيمان بالخالق».. والخصوصية في «آفاق تدبيره»:

في كل الحضارات، التاريخية منها والمعاصرة ـ وإذا نحن استثنينا القلة المادية المنكرة وجود خالق لهذا الوجود ـ هناك اشتراك بين جميع أمم تلك الحضارات في الإيمان بخالق لهذا الوجود.. ومع هذا الاشتراك هناك خصوصيات حضارية في تصور كل حضارة من الحضارات لنطاق وآفاق عمل وفعل وتدبير الذات الإلهية الخالقة لهذا الوجود..

أ ـ فالتصور الوثني الجاهلي، لم ينكر وجود خالق لهذا الوجود، ولكنه وقف ـ في تصوره لعمل هذا الخالق ـ عند حدود «الخلق».. ثم أشرك معه شركاء آخرين زعم أنهم الوسائط المدبرة لشؤون الحياة الدنيا، يفزع إليهم الإنسان الجاهلي عند الملمات..

ولذلك، لم ينع القرآن على التصور الجاهلي إنكار الخالق للوجود.. وإنما نعي عليه الوقوف بعمل هذا الخالق عند حدود «الخلق»، دون آفاق التدبير في كل ميادين الوجود وسائر شؤون العمران.. لقد أقرهم على «نطاق الاشتراك» ـ الإيمان بخالق للوجود ـ.. ونعى عليهم الإيمان بالشركاء الذين زعموا اختصاصهم، دون الله، بالتدبير لشؤون هذه الحياة.. **﴿ولئن سألتهم من خلق السمٰوات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله، فأنّى يؤفكون. الله يبسط الرزق لمن يشاء من عباده ويقدر له، إن الله بكل شيء عليم﴾**[١٢]..

﴿ولئن سألتهم من خلق السمٰوات والأرض ليقولن الله، قل الحمد لله، بل أكثرهم لا يعلمون. لله ما في السمٰوات والأرض، إن الله هو الغني الحميد﴾[١٣].

﴿ولئن سألتهم من خلق السمٰوات والأرض ليقولن الله، قل أفرأيتم ما تدعون من دون الله إن أرادني الله بضر هل هن كاشفات ضره؟ أو أرادني برحمة هل هن ممسكات رحمته؟، قل حسبي الله عليه يتوكل المتوكلون﴾[١٤].

﴿ولئن سألتهم من خلق السمٰوات والأرض ليقولن خلقهن العزيز العليم. الذي جعل لكم الأرض مهداً وجعل لكم فيها سبلاً لعلكم تهتدون. والذي نزل من السماء ماءً بقدر فأنشرنا به بلدة ميتاً كذلك تخرجون. والذي خلق الأزواج كلها وجعل لكم من الفلك والأنعام ما تركبون. لتستووا على ظهوره ثم تذكروا نعمة ربكم إذا استويتم عليه وتقولوا سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين. وإنا إلى ربنا لمنقلبون. وجعلوا له من عباده جزءاً، إن الإنسان لكفور مبين﴾[١٥].

ففي هذا التصور الجاهلي للذات الإلهية: اشتراك مع التصورات الأخرى في الإيمان بخالق لهذا الوجود.. وخصوصية جاهلية، تقف بفعل الخالق عند حدود الخلق، وتشرك معه الشركاء في التذير والتلبية لحاجات الإنسان في هذا الوجود!..

ب ـ وفي التصور الأرسطي اليوناني للذات الإلهية شبه من هذا التصور الوثني الجاهلي.. فالله هو الخالق لهذا العالم.. لكنه خلقه ثم تركه يعمل بالأسباب المادية الذاتية المركبة فيه.. فعلاقة الخالق بالوجود «علاقة منطقية»، كعلاقة المقدمة بالنتيجة.. وليست علاقة الراعي المدبر لشؤون هذا الوجود؟!..

فهنا ـ في هذا التصور الأرسطي للذات الإلهية ـ اشتراك مع التصورات الأخرى في الإيمان بخالق للكون.. وتميز في علاقة الخالق بالخلق، وفي نطاق عمل ونذير الله في المخلوقات..

جـ ـ وشبيه بهذه التصورات لنطاق عمل الذات الإلهية، التصور النصراني، الذي يدع ما لقيصر لقيصر، وما لله لله؟!.. لأنه يحبس تدبير الذات الإلهية عن العمران البشري، ويحصره في شؤون مملكة السماء!..

د ـ بل إننا نستطيع أن نسلك التصور العلماني في إطار هذه التصورات.. فهو ـ عند أغلب العلمانيين ـ لا ينكر الله كخالق للكون، ولا الدين كعقيدة وشعائر وعبادات.. ولكنه يحرر العمران الإنساني ـ في السياسة والاجتماع والاقتصاد ومناهج البحث ـ من «الشريعة الإلهية» وضوابط التدبير الإلهي لهذه الميادين..

ففي كل هذه التصورات «اشتراك.. وعموم» مع التصور الديني الحق، الذي تفرد به القرآن الكريم.. وفيها «تميز وخصوصية» فارقة بينها وبين التصور الإسلامي لنطاق عمل وفعل وتدبير الذات الإلهية في هذا الوجود..

هـ ـ يتميز التصور القرآني لنطاق عمل وفعل وتدبير الذات الإلهية، عندما لا يقف بهذا النطاق عند حدود «الخلق» فقط لهذا الوجود، وإنما يجعل الله، سبحانه وتعالى، الراعي والمدبر والحاكم ـ بقضائه وشرعه ـ لكل شؤون الحياة، وسائر ميادين العمران..

فهو «الخالق» وهو «مدبر الأمر».. **﴿إن ربكم الله الذي خلق السمٰوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يدبر الأمر ما من شفيع إلا من بعد إذنه، ذلكم الله ربكم فاعبدوه، أفلا تذكرون﴾**(١٦).

وله، سبحانه وتعالى، «الخلق» و«الأمر» ـ أي التدبير ـ **﴿ألا له الخلق والأمر، تبارك الله رب العالمين]**(١٧).

وهو باسط الرزق ومقدره.. **﴿الله يبسط الرزق لمن يشاء من عباده ويقدر له، إن الله بكل شيء عليم﴾**(١٨).

وهو الذي «خلق».. وهو الذي «هدى».. **﴿قال فمن ربكما يا موسى. قال ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى﴾**(١٩).

وهكذا، تشترك الحضارات في «عموم» الإيمان بخالق لهذا الوجود.. في ذات الوقت الذي تتمايز فيه تصوراتها في «خصوصية» نطاق وآفاق عمل وتدبير الخالق في هذا الوجود.. الأمر الذي يؤكد حقيقة التمايز الحضاري والخصوصية الحضارية.. والتعددية في الحضارات..

٢ ـ الاشتراك في «إنسانية الحضارات».. والخصوصية في «تصورات مكانة الإنسان في هذا الكون»:

كل الحضارات «إنسانية»، بمعنى إنها صناعة الإنسان وإبداعه عندما يرتقى في سلم التمدن والاستقرار.. وفي هذه الحقيقة تشترك كل الحضارات..

لكن التصور الفلسفي لمكانة الإنسان في الكون يختلف من حضارة إلى أخرى، إلى الحد الذي يصبح فيه التميز في هذا التصور من الخصوصيات التي تتميز بها حضارة عن أخرى، رغم أن جميعها تشترك في كونها من صنع هذا الإنسان..

أ ـ ففي فلسفة الحضارة الهندية ـ النرڤانا Nirvana ـ ومعها بعض مذاهب التصوف الفلسفي ـ الغنوصية ـ الباطنية ـ العرفانية ـ «تهميش» للإنسان، يجعله الحقير.. المجبر.. الذي لا سبيل لخلاصه إلا بالفناء في المطلق أو في ذات «الحق ـ الله»..

ب ـ وفي الفكر المادي ـ الذي طبع الحضارة الغربية منذ جاهليتها اليونانية وحتى نهضتها الأوروبية الحديثة ـ تأليه للإنسان، يجعل منه سيد الكون، الذي يستطيع ـ بالحرية والاختيار ـ أن يحل الحرام الديني ويحرم الحلال الديني، في شؤون العمران الدنيوي، كحق من حقوقه الطبيعية، التي لا تلتزم بشريعة من شرائع السماء في بناء هذا العمران..

جـ ـ أما في الرؤية الإسلامية لمكانة الإنسان في هذا الكون، فإن مكانته هي مكانة الخليفة لله، سبحانه وتعالى، في عمارة هذه الأرض.. والخليفة حر وقادر ومريد وفاعل، لكن في حدود بنود عقد وعهد الاستخلاف، الذي هو الشريعة الإلهية.. فالإنسان سيد في الكون، وليس سيد الكون، لأنه خليفة لسيد الكون.. وبعبارة الإمام محمد عبده [١٢٦٥ ـ ١٣٢٣هـ ١٨٤٩ ـ ١٩٠٥م] فإنه ـ الإنسان ـ « عبد لله وحده، وسيد لكل شيء بعده!»..

وهذه الرؤية الإسلامية لمكانة الإنسان في الكون، والتي تمثل

خصوصية حضارية للحضارة الإسلامية تتميز بها عن الحضارات الإنسانية الأخرى. . كما أنها ثمرة للوسطية الإسلامية، التي تقف بمكان الخليفة بين «التأليه» و«التهميش»، فإنها ثمرة من ثمرات التصور الإسلامي لنطاق عمل وتدبير الذات الإلهية. . فلما كان الله المدبر للخلق ـ وليس فقط الخالق للوجود ـ كان لتدبيره مدخل في الرعاية والترشيد للإنسان، وهذا المدخل هو عقد وعدد الاستخلاف الذي حصل للإنسان حاملاً للأمانه فهو ليس المهمل المجبر المحسن كما أنه ليس المنفلت من إطار التدبير الإلهي. . إنه الخليفة لخالق ومدبر هذا الوجود. .

وهذا التصور الإسلامي للإنسان، كخليفة عن الله. . مع تصور الذات الإلهية، كمدبر للوجود الذي خلقه، هما وجها عملة واحدة، لعلها أخص ما يميز الحضارة الإسلامية عن غيرها من الحضارات، فعنها تتفرع خصوصيات أخرى كثيرة تشهد للحضارة الإسلامية بتميز الهوية وخصوصية الفلسفة، عند المقارنة وحتى الحضارات، أو التصورات الدينية التي اشتركت في الإيمان بالوضع الإلهي للدين، نراها قد تمايزت في تحديد آفاق عمل هذا الدين. . فالذين جعلوا الدين عقيدة خاصة بين الفرد وخالقه، وشعائر عبادية محبوسة في الهياكل والصوامع، مع عزله عن أن يضبط ويدبر ويرشد كل ميادين العمران، الفكري منها والتطبيقي، قد تميزت رؤية حضارتهم لآفاق عمل الدين، ولنطاق التدين عن الرؤية الإسلامية لهذه الآفاق. .

فالدين في الرؤية الإسلامية ـ فضلاً عن أنه وضع إلهي ووحي سماوي ـ هو الروح السارية في كل مجالات العمل الإنساني وسائر مناحي الحياة، يضبط علاقة الفرد بربه. . وبمحيطه. . وبأهله، وشعبه. وأمته، وبالإنسانية جمعاء. . كما يضبط علاقة الدنيا بالآخرة. . والعمران بالقيم. . والوسائل بالحكم والغايات. . والسياسة والاجتماع والاقتصاد ومناهج البحث ونظريات المعرفة بالفلسفات والأخلاقيات. .

وهكذا تتميز الحضارة الإسلامية ـ عندما تكون حقاً إسلامية ـ عن الحضارات الأخرى، المشاركة لها في التدين ـ بهذه الرؤية الخاصة لمصدر الدين، ولنطاق وآفاق التدين في الحياة.

٣ ـ الاشتراك في «العقل».. والخصوصية في «ماهية العقلانية»:

بدون «العقل» يستحيل أن يكون هناك إنجاز رشيد.. وكل الحضارات الإنسانية هي ثمرات لإبداع الإنسان العاقل..

لكن.. رغم هذا الاشتراك في العقلانية بين كل الحضارات الإنسانية، فإن هناك تمايزاً وخصوصية لحضارة عن أخرى في مقام العقل، وفي مكانته من سبل المعرفة الأخرى، ومن ثم في ماهية العقلانية.. فالحضارات، المشتركة في الاحتكام إلى العقل، تتفاوت في درجات هذا الاحتكام، وفي مدى الاقتصار عليه..

أ ـ ففي المذاهب «الباطنية ـ الغنوصية ـ العرفانية» يهمش العقل وتضمر العقلانية.. بل ويهمش النقل وكل سبل المعرفة الأخرى، ويكاد الوجدان والحدس والعرفان الباطني والفيض والإلهام والوهب أن تستأثر بالمعارف جميعاً.. ولذلك، استحال بناء حضارة على «العرفان» وإن أمكن أن يكون سبيلاً لخلاص آحاد الناس، لأن الحضارة بناء جمعي، بينما العرفان تجربة شديدة التفرد والاختصاص.

ب ـ وفي المذاهب المادية والوضعية هناك إعلاء لمقام العقل إلى درجة «الغرور العقلاني»؟!.. فالاحتكام إلى براهينه مع ثمرات التجارب الحسية هما سبيلا المعرفة المعترف بهما، وما لا تعقله العقول وتدركه الحواس لا يرقى لمرتبة حقائق المعارف والعلوم..

جـ ـ أما في الرؤية الإسلامية، التي أصبغت بفلسفتها الحضارة الإسلامية، فإن للعقلانية ماهية متميزة تميزاً كبيراً..

لقد تبلورت العقلانية الغربية، في طورها اليوناني، عندما لم يكن هناك نقل ولا وحي يجاورها، فجاءت عقلانية متحررة من النقل ومن وحي السماء، متفردة بتحصيل المعارف وحقائق الأشياء.. بينما تبلورت العقلانية الإسلامية انطلاقاً من الوحي القرآني، وفي خضم الدفاع عن الدين، فجاءت عقلانية مؤمنة، لإنسان مؤمن، يدرك أن ملكاته ـ ومنها العقل ـ هي نسبية إذا ما قورنت بالعلم الإلهي الكلي والمحيط ـ ومن هنا جاءت العقلانية الإسلامية: «تقرأ النقل بالعقل، وتحكم العقل بالنقل، لأنها قد جعلت النقل

مع العقل، والحواس، والوجدان، سبلاً أربعة للمعرفة، تتكامل في تحقيق الهداية للإنسان.. بالحضارات الأخرى..

ولفكرة الخلافة والاستخلاف هذه امتدادات وتجليات كثيرة في ميدان التميز الحضاري لحضارتنا الإسلامية، نجدها في الفلسفة الإسلامية المتميزة لعلاقة الإنسان بالثروات والأموال.. فهو المالك المجازي، مالك المنفعة، المحكومة حريته في الحيازة والتصرف ببنود عقد وعهد استخلاف المالك الحقيقي، مالك الرقبة في الأموال، سبحانه وتعالى: **﴿وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه﴾**[(٢٠)].

وهو حاكم.. لكنه مكلف ـ في عهد الاستخلاف ـ أن يحكم وفق بنود هذا العهد: **﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك..﴾**[(٢١)] **﴿يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله..﴾**[(٢٢)].

وله حقوق.. لكنها محكومة بحقوق الله، سبحانه وتعالى.. وله مصالح.. لكنها يجب أن تكون شرعية معتبرة.. وله حرية.. لكنها محكومة بإطار عقد وعهد الاستخلاف.. والدولة التي يقيمها هي دولة الخلافة عند الأمة، محكمة بسلطة الأمة، التي هي ـ أي الأمة ـ مستخلفة لله، محكومة سلطاتها بإطار الشريعة الإلهية..

فهذا الموقع ـ موقع الخليفة ـ الذي أراد الله للإنسان في عمارة هذه الأرض، هو الذي يعبر عن خصوصية الرؤية الإسلامية، والتزامه في بناء الحضارة الإسلامية هو الذي يجعل هذا الإنسان: إنساناً.. وربانياً في ذات الوقت.. وهو الذي يحقق المعنى الذي لم تدركه الملائكة من ذاتها عندما خلق الله هذا الإنسان.. **﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون﴾**[(٢٣)].

وكما أن تحقيق فلسفة الاستخلاف، وضوابط الخلافة، يجعل الإنسان الخليفة: إنساناً وربانياً ذات الوقت.. فإن ذلك التحقيق يجعل من صناعته

للحضارة: حضارة إنسانية، وإسلامية أيضاً.. وبهذا تتميز حضارة الاستخلاف، الإسلامية، عن غيرها من الحضارات التي «تهمشه» أو «تؤلهه»..

٤ ـ الاشتراك في «الدين».. والخصوصية في «مصدره» وفي «آفاقه»:

وكل الحضارات الإنسانية تشترك في التدين بالديانات.. بل إن الشريحة التي ألحدت، وأحلت «المادة» محل «الله» قد جعلت من الفلسفة المادية عقيدة وديناً؟!..

لكن الحضارات تتمايز في رؤيتها لمصدر الدين.. فهناك حضارات الديانات الوضعية، غير السماوية ـ مثل ديانات الشرق الأقصى ـ.. ومعها في هذه الفلسفة تقف «الوضعية الغربية»، بمذاهبها المتعددة، لقد زعمت أن الدين، ككل ألوان الفكر وأنساقه، إنما هو إفراز بشري، وثمرة من ثمرات العقل الإنساني، وقالت إنه الممثل للفكر الإنساني في طور طفولة العقل البشري، الذي ارتقى بعد الطفولة إلى مرحلة الميتافيزيقا، والإيمان بما وراء الطبيعة، ثم لما نضج أصبح وضعياً، لا يرى علماً حقيقياً ولا معرفة حقيقية إلا إذا كانا من ثمرات التجارب الحسية والعقل المجرد انطلاقاً من حقائق الكون المادي المحسوس..

فهذه الحضارات عرفت الدين، لكنها جعلته «وضعاً إنسانياً».. وليس «وضعاً إلهياً» ووحياً سماوياً!..

وجعلت مصادر المعرفة: كتابي الوحي المقروء، والكون المنظور.. وليس فقط كتاب الكون المنظور، كما هو الحال في الوضعية الغربية.. فللمعرفة مصدران.. ولسبلها أربع هدايات.. الأمر الذي عصم العقلانية الإسلامية من الصراع الذي اكتوت الحضارة الغربية بناره، بين العقلانية وبين اللاهوت.. وهو الصراع الذي جعل العقلانية الغربية الحديثة نقضاً للدين، بعد أن كانت في حقبتها اليونانية خلوا من الدين!.. بينما ظلت العقلانية الإسلامية، على مر تاريخنا الحضاري، الأخت الرضيعة للشريعة الدينية، لأنها واحدة من الهدايات، وليست بديلاً ولا نقيضاً لهدايات الدين..

بهذه العقلانية الإسلامية تميزت الحضارة الإسلامية، رغم اشتراك سائر الحضارات في الاحتكام إلى العقل المبدع لعذع الحضارات!..

٥ ـ الاشتراك في «السببية».. والخصوصية في «مرجعيتها»:

وإذا كانت الحضارات كلها قد اشتركت في الإيمان «بالأسباب»، وبالعلاقة بين «الأسباب» و«المُسَبَّبات»، فإن مناهجها ومذاهبها وفلسفاتها قد تمايزت في مرجعية هذه الأسباب وفي طبيعة العلاقة بينها وبين المسَبَّبات..

أ ـ فهناك أهل العرفان، الذين يجعلون «الله ـ الحق»، سبحانه وتعالى سبباً أوحد لا سبب سواه في وجود كل المُسَبَّبات وفيما يتولد عنها.. بل لقد ذهبوا على هذا الدرب إلى حيث أنكروا الوجود الحقيقي عن ما عدا الله، سبحانه وتعالى!..

ب ـ وهناك الحضارات المادية والمذاهب الوضعية التي ترجع «المُسَبَّبات» إلى الأسباب المادية، المركبة في المادة وقواها وظواهرها، وفي الإنسان والإجتماع البشري، وهم يرون فيها «أسباباً ذاتية»، وليست مخلوقة لخالق وراءها ومفارق لمادتها، إما لأنهم يجحدون وجود هذا الخالق، أو يتصورونه على الصورة التي تصوره عليها أرسطو [٣٨٤ ـ ٣٢٢ق.م] محركاً أول، حرك العالم ثم تركه لقواه وأسبابه الذاتية الفاعلة وحدها فيه، دون علاقة تدبير بين الخالق وبين هذه الأسباب..

جـ ـ أما الموقف الإسلامي من مرجعية السببية، فهو الذي يؤمن بوجود الأسباب، وبقيام العلاقة بينها وبين المسَبَّبَات، مع الإيمان بأن جميع هذه الأسباب، المركبة في المادة وقواها وظواهرها وفي الإنسان والاجتماع البشري، هي جميعاً مخلوقة أيضاً لخالق هذه الأشياء، وإن عملها في مسبَّباتها لا يعني انتفاء قدرة الموجد الأول والأوحد لها على إيقاف عملها، إذاً هو، سبحانه، شاء إخراج الأمر من «العادة» إلى «خارق العادة» لحكمة يريدها الله..

لقد اتفق على هذا التصور للسببية مفكرو الإسلام، الذين أصبغت بفكرهم حضارتنا الإسلامية.. فالغزالي [٤٥٠ ـ ٥٠٥هـ ١٠٥٨ ـ ١١١١م]، الذي يتهمه البعض بإنكار السببية، والعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسبَّات، هو القائل: «إننا نسلم أن النار خُلقت خلقة إذا لاقاها قطنتان

متماثلتان أحرقتهما، ولم تفرق بينهما إذا تماثلتا من كل وجه. ولكنا، مع هذا، نُجَوِّز أن يُلقى شخص في النار فلا يحترق، إما بتغير صفة النار أو بتغير صفة الشخص، فيحدث من الله تعالى أو من الملائكة صفة في النار تقصر سخونتها على جسمها بحيث لا تتعداها، وتبقى معها سخونتها وتكون على صورة النار حقيقتها، ولكن لا تتعدى سخونتها وإثرها. أو يحدث في بدن الشخص صفة ولا يخرجه عن كونه لحماً وعظماً فيدفع أثر النار، فإنا نرى من يطلي نفسه بالطَّلْق - [مادة نباتية] - ثم يقعد في تنور موقد فإنه لا يتأثر بالنار. والذي لم يشاهد ذلك ينكره، وإنكار الخصم اشتمال القدرة على إثبات صفة من الصفات في النار أو البدن تمنع الاحتراق كإنكار من لم يشاهد الطَّلْق وأثره، وفي مقدروات الله تعالى غرائب وعجائب، ونحن لم نشاهد جميعها، فلا ينبغي أن ينكر إمكانها ويحكم باستحالتها..»(٢٤).

فإنكاره لم يكن للسببية، ولا لعلاقة الضرورة بين الأسباب والمسبَّبات، وإنما كان للسببية المادية، التي تنكر - بزعم الحتمية - قدرة مسبب الأسباب على خرق «العادة» بخلق أسباب أخرى غير المعتادة!..

وابن رشد [٥٢٠ - ٥٩٥هـ ١١٢٦ - ١١٩٨م] - الذي اتهمه البعض بالانحياز للسببية المادية، هو الذي يقول: «.. ولا ينبغي أن يُشَكَّ في أن هذه الموجودات قد يفعل بعضها بعضاً ومن بعض، وأنها ليست مكتفية بأنفسها في هذا الفاعل، بل بفاعل من خارج، فعله شرط في فعلها، بل في وجودها، فضلاً عن فعلها»(٢٥).

فكلاهما - الغزالي وابن رشد - على عكس ما توهم الذين ظنوا اختلافهما في هذه القضية - يقولان بالسببية، وبعلاقة الضرورة بين الأسباب والمسبَّبات، مع رفض السببية المادية، التي تنكر قدرة وفعل مُسَبِّب الأسباب في إيقاف وتبديل فعل الأسباب في المسبَّبات..

وهذا المذهب الإسلامي، الجامع بين فعل السبب، المودَع في الأشياء - الطبائع - وبين قدرة خالق الأسباب والمسبَّبات على خرق العادة، وتبديل الأسباب - أي إيجاد عناصر سببية جديدة - هذا المذهب الإسلامي، المتميز عن مذهب الذين أنكروا السببية وعن مذهب الذين قالوا بالسببية المادية، هو الذي عبر عنه الجاحظ [١٦٣ - ٢٥٥هـ ٧٨٠ - ٨٦٩م] عندما قال: إن «التوحيد» في الألوهية، وهو الذي يعني الإيمان بخلق هذا الكون، لا ينفي

وجود الأسباب الفاعلة في الأشياء ـ [الطبائع] ـ. . وقد يكون تصور الأمر صعباً على غير أهله ـ لكنه حق ممكن التصور! «. . والمصيب هو الذي يجمع تحقيق التوحيد وإعطاء الطبائع حقها من الأعمال. ومن زعم أن التوحيد لا يصلح إلا بإبطال حقائق الطبائع فقد حمل عجزه على الكلام في التوحيد، وكذلك إذا زعم أن الطبائع لا تصلح إذا قرنها بالتوحيد، ومن قال هذا فقد حمل عجزه على الكلام في الطبائع. وإنما يبأس منك الملحد إذا لم يَدْعُك التوفر على التوحيد إلى بخس حقوق الطبائع، لأن من رفع أعمالها رفع أعيانها، وإذا كانت الأعيان هي الدالة على الله، فرفعت الدليل، فقد أبطلت المدلول عليه»[٢٦]!

فمع اشتراك كل الحضارات في الإيمان بالسببية نراها قد توزعتها مذاهب متمايزة في مرجعية الأسباب، في طبيعة العلاقة بين الأسباب والمسبِّبات، فكانت السببية مشتركاً إنسانياً عاماً، وكانت مذاهبها من الخصوصيات الحضارية التي تتمايز فيها وبها الحضارات. .

شهادة التاريخ:

وإذا كانت هذه النماذج والأمثال كافية لتشهد على حقيقة «التمايز والخصوصية الحضارية»، التي تؤكد على تعدد الحضارات في عالمنا. . وعلى أن هذه التعددية هي تعددية تمايز، لا تضاد، لأن في الحضارات المتميزة «مشتركاً إنسانياً عاماً»، تمثله حقائق وقوانين العلوم الطبيعية والمحايدة والموضوعية، بثبات موضوعات هذه العلوم. . كما أن بينها هذا التمايز في معارف العلوم الإنسانية، ذات الموضوعات المتغايرة بتغاير مواريث وفلسفات وعقائد أمم هذه الحضارات. .

إذا شهدت هذه النماذج بصدق هذا المعنى. . فإن التاريخ شاهد على أن هذا المعنى قد غدا قانوناً عاملاً كل مراحل التقاء وتفاعل سائر الحضارات.

فالمسلمون انفتحوا على الحضارة الهندية القديمة. . لكنهم أخذوا فلكها وحسابها، ولم يأخذوا فلسفتها. . وهم انفتحوا على الحضارة الفارسية القديمة. . ومع ذلك وجدناهم يأخذون منها «التراتيب الإدارية»، في الوقت

الذي وجهوا فيه النقد والنقض لمذاهب الفرس وفلسفاتهم ودياناتهم . .

وهم صنعوا ذلك مع التراث اليوناني، عندما احتفوا بعلومه الطبيعية، مع رفضهم لإلهياته المتعدده لتي ارتبطت بتلك الإلهيات . .

لقد كان قانوناً حكم التقاء وتفاعل الحضارات، طبقه المسلمون منذ عهد الفاروق عمر بن الخطاب، الذي أخذ عن الرومان «تدوين الدواوين» ـ كتجربة إنسانية محايدة، ووعاء من أوعية التنظيم الإداري في الوقت الذي رفض فيه «القانون الروماني»، لاختلاف فلسفته في التشريع عن فلسفة الشريعة الإسلامية في المعاملات! . .

والغربيون، عندما انفتحوا على الحضارة الإسلامية، إبان نهضتهم الحديثة، أخذوا علومها الطبيعية، ومنهجها التجريبي، وتراثهم اليوناني الذي حفظه وطوره المسلمون . . وفي ذات الوقت رفضوا توحيد قدرة التوحيد، ووسطيتها، وقيمها، ومثلها . . بل لقد قسموا ابن رشد قسمين، فأخذوا منه: الشارح الأكبر لأرسطو ـ لأن فيه تراثهم ـ ورفضوا فيه: الفقيه المالكي، والمتكلم الإسلامي، وصاحب الثلاثية الإسلامية التي آخت ما بين الحكمة والشريعة! . .

وعندما أخذت حضارتنا الحديثة تتلمس سبل النهضة ـ قبل مرحلة الاستعمار ـ أرسلت البعثات إلى أوروبا، تدرس علوم التمدن المدني البشرية، أي العلوم الحكمية، المفيدة في تمدن الواقع . . ولم يذهب مبعوث ليدرس العقائد والفلسفات والإنسانيات ـ على عكس ما انقلب إليه الحال في ظل الاستعمار، الذي غمرنا بإنسانيات الغرب وحجب عنا مصادر القوة المتمثلة في العلوم الطبيعية والدقيقة؟! . .

ولقد عبر رفاعة الطهطاوي [١٢١٦ ـ ١٢٩٠هـ ١٨٠١ ـ ١٨٧٣م] عن الوعي بهذه الحقيقة، وعن الالتزام بالقانون: قانون التمايز بين الحضارات المتعددة في الإنسانيات، والتي تشترك جميعاً في حقائق وقوانين تقوّم الموضوعية والمحايدة . . عبر عن ذلك عندما رفض علمانية الغرب ولا دينيته ووضعيته التي جعلت «العقل المجرد» و«النواميس الطبيعية» وحدهما سبلاً للمعرفة والتحسين والتقبيح، وأكد على التزامه المنهاج الإسلامي الذي يجعل

«الشرع» مع «العقل» و«النواميس الطبيعية» طرقاً للتحسين والتقبيح.. فبلاد الافرنج ـ [عنده] ـ مشحونة بكثير من الفواحش والبدع والضلالات، وإن كانت من أحكم بلاد أو ديار العلوم البرانية!. وليس لأهلها من دين النصرانية سوى الاسم فقط.. وهم من الفرق المحسنة والمقبحة بالعقل.. أو من الإباحيين الذين يقولون: إن كل عمل يأذن فيه العقل صواب، ولذلك لا يصدقون بشيء مما في كتب أهل الكتاب، لخروجه عن الأمور الطبيعية»!..

وبعد أن حدد الطهطاوي ملامح الوضعية الغربية، أدانها، وزكى النموذج الإسلامي الذي ميز حضارتنا عندما أقام بنيانها على «الشرع» و«العقل» جميعاً.. فقال: «إن تحسين النواميس الطبيعية لا يعتد به إلا إذا قرره الشارع. والتكاليف الشرعية والسياسية، التي عليها مدار نظام العالم، مؤسسة على التكاليف العقلية الصحيحة الخالية عن الموانع والشبهات، لأن الشريعة والسياسة مبنيتان على الحكمة المعقولة لنا أو التعبدية التي يعلم حكمتها المولى سبحانه.. وليس لنا أن نعتمد على ما يحسنه العقل أو يقبحه إلا إذا ورد رأي الشرع بتحسينه أو تقبيحه.. ولا عبرة بالنفوس القاصرة، الذين حكَّموا عقولهم بما اكتسبوه من الخواطر التي ركنوا إليها تحسيناً وتقبيحاً، وظنوا أنهم فازوا بالمقصود بتعدي الحدود!.

فينبغي تعليم النفوس السياسية بطرق الشرع، لا بطرق العقول المجردة»[٢٧]!..



هكذا شهدت الحقائق على وجود «المشترك الإنساني العام» الجامع لكل الحضارات الإنسانية.. وعلى وجود «الخصوصيات الحضارية» الممثلة لتمايز الحضارات، وتعدديتها..

وهكذا شهد تاريخ التقاء وتفاعل الحضارات، على ارتقاء هذه الحقيقة.. حقيقة تعدد الحضارات تعدد تمايز، لا تعدد تناقض وتنافر ـ ارتقائها إلى مرتبة «القانون» الذي حكم التفاعل الصحي بين الحضارات..

وسقطت دعاوى «واحدية الحضارة» في عالمنا، تلك التي تخفي ـ أو تحاول أن تخفي ـ مقاصد الهيمنة وأغلال التبعية ومخاطر الاحتواء.. كما

سقطت دعاوى الانغلاق والتناقض التام بين الحضارات في كل الميادين..

إن عالمنا يجب أن يكون «منتدى حضارات».. تتفاعل جميعاً، من موقف وموقع الراشد المستقل، الذي يصافح الدنيا، دون أن يتنازل عن «بصمته» التي تميزه، وهويته التي تمثل الجوهر والروح الحضارية الحافظة لتميزه عن الآخرين عبر الزمان والمكان.

تلك هي الرؤية الإسلامية للإجابة على هذا السؤال:

عالمنا: حضارة واحدة؟.. أم تعددية في الحضارات؟؟.. والله من وراء القصد.. منه نستمد العون والتوفيق.

الهوامش

(١) [النيوزويك] ـ يوليو سنة ١٩٩٠م ـ نقلاً عن [الأهرام] ـ ١٧ يوليو سنة ١٩٩٠م.
(٢) نيكسون [الفرصة السانحة] ص ٢٨، ١٤٠، ١٤١ ترجمة أحمد صدقي مراد. طبعة القاهرة ـ دار الهلال سنة ١٩٩٢م.
(٣) [شؤون دولية] مجلد ٦٧ ـ عدد ١ ـ يناير سنة ١٩٩١م.
(٤) سورة الروم، آية: ٢٢.
(٥) سورة الحجرات، آية: ١٣٠.
(٦) سورة هود، آية: ١١٨، ١١٩.
(٧) القرطبي [الجامع لأحكام القرآن] جـ ٩ ص ١١٤، ١١٥. طبعة دار الكتب المصرية.
(٨) سورة المائدة، آية: ٤٨.
(٩) سورة البقرة، آية: ٢٥١.
(١٠) سورة الحج، آية: ٤٠.
(١١) [مستقبل الثقافة في مصر] جـ ١ ص ٢١ ـ ٤٥. طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨م.
(١٢) سورة العنكبوت، آية: ٦١، ٦٢.
(١٣) سورة لقمان، آية: ٢٥، ٢٦.
(١٤) سورة الزمر، آية: ٣٨.
(١٥) سورة الزخرف، آية: ٩.
(١٦) سورة يونس، آية: ٣.
(١٧) سورة الأعراف، آية: ٥٤.
(١٨) سورة العنكبوت، آية: ٦٢.
(١٩) سورة طه، آية: ٤٩، ٥٠.
(٢٠) سورة الحديد، آية: ٧.
(٢١) سورة المائدة، آية: ٤٩.
(٢٢) سورة ص، آية: ٢٦.
(٢٣) سورة البقرة، آية: ٣٠.
(٢٤) [تهافت الفلاسفة] ص ٦٧، ٦٨ طبعة القاهرة سنة ١٩٠٣م.
(٢٥) [تهافت التهافت] ص ١٢٤. طبعة القاهرة سنة ١٩٠٣م.
(٢٦) [كتاب الحيوان] جـ ٢ ص ١٣٤، ١٣٥. تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون. طبعة القاهرة.
(٢٧) [الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي] جـ ٢ ص ١٥٩، ١٦٠، ٧٩، ٣٢، ٤٧٧، ٣٨٦، ٣٨٧ دراسة وتحقيق: دكتور محمد عمارة. طبعة بيروت سنة ١٩٧٣م.

الحضارة وبناء العالم الإنساني

الاستاذ تيسير شيخ الأرض(*)

ليست الحضارة في حقيقتها الظاهرة والباطنة، سوى بناء عالم إنساني فوق العالم الطبيع، مستخدمة فيه مواد هذا العالم وفق صورة إنسانية أخذت تتكامل يوماً بعد يوم. بيد أن هناك فترة من الزمن كان فيها العالم من دون الأنسان، تلتها فترة أخرى كان الإنسان فيها يتحرّك في بناء هذا العالم. ومن هنا كان لا بدّ لنا من أن نعلن ميلاد الحضارة بمجيء الإنسان إلى هذا العالم. قد تكون هناك فترة طويلة أو قصيرة قضاها في حياة التوحش، ولكننا لا نستطيع تصور قيام الحضارة من دونه، كائنة ما تكون المراحل التي مر بها، قبل أن يخطو خطواته الأولى نحوها.

وهكذا نجد، أننا ما نكاد نتساءل عن الحضارة، حتى يبرز إلى أذهاننا شيئان: الأنسان والعالم، الإنسان صانعها، والعالم مسرحها ومقدّم مواد بنائها: الإنسان بطبيعته الإنسانية، والعالم بقوانينه الطبيعية.

والحقيقة أننا إذا فحصنا عن أساس الحضارة، كان لا بد لنا من أن نرتد بتفكيرنا إلى صيرورة الوجود، حيث انفصل الإنسان عن الطبيعة كائناً عاقلاً مريداً. فمنذ القديم، أبدعت الطبيعة مظاهرها من خلال صيرورة الوجود، التي نشأت بها مجرّتنا ثم مجموعتنا الشمسية وأرضنا، حيث أخذت تتولّد من حركتها الجبال والسهول والبحار والأنهار الخ... والكائنات المتنوعة، من جماد ونبات وحيوان وإنسان، ولكن الإنسان كان في بداية أمره جزءاً من الطبيعة، يخضع لحتمياتها التي ركبتها فيه غرائزه

(*) مفكر، وباحث في الفلسفة وعلوم التربية (سوريا).

وآلياته الحركية. والتي زودت سلوكه بعفوية سرعان ما أفسحت المجال أمام حريته للتطور. وبهذا أصبح كائناً مزدوجاً، تمهّدت الطريق أمامه لإقامة العلم والأخلاق والفنون، وبالاختصار لأقامة الحضارة فالحضارة هي جديد الإنسان مضافاً إلى جديد الصيرورة. ولهذا كانت مبدعة.

وهكذا كانت الحضارة استطالة إنسانية سرعان ما أدّت إلى رفض الحياة كما تمليها الطبيعة، استعان فيها الإنسان بالأدوات والآلات والأجهزة، لتحقيق ما يريده ويتطلّع إليه، من دون الاقتصار على جسده وحده. وبذلك صدرت الحضارة عن الطبيعة والإنسان بما أبدعه ذهنه من تقنيات يتحكّم بها، ومن قيم كانت تفترضها إرادة التغيير.

والحقيقة أن العالم من دون الإنسان واقع، وهو به يصبح قيمة أو مجموعة من القيم. إنه في ذاته تجريد، ولكنه يصبح من خلال ذاته تجريد في طريقه إلى التشخيص القيمي. ومن هنا كان العالم في صورته الإنسانية أعني الحضارية، هو العالم وقد داخله التشخيص الإنساني، بحسب مقاصده كلّها. ولهذا قلنا: أنه ما من واقع بالنسبة إلى الإنسان، غير الواقع القيمي الذي أضافه حضارة إلى العالم الطبيعي.

وهذا يظهر بوضوح، أن انبثاق القيم في ذهن الإنسان، أصبح هو في أساس بناء العالم الإنساني. فهو حينما وعى وجوده في العالم الطبيعي، وجد نفسه يطلب الحاجات التي بها استمرار حياته. ولكن توفير هذه الحاجات لم يكن سهلاً، وكان لا بد له من الشعور بأن العالم ليس على ما يرام، ولا بدّ من إحداث بعض التغيير فيه، ليصبح على ما يرام. ومنذئذٍ أصبح حيواناً مقوّماً.

وهكذا كانت الحضارة تنطوي على إرادة التغيير وفق تصوّرات الإنسان ورغباته، ممّا تطلّب تقويماً لما كان. واتجاهاً إلى استبدال ما يجب أن يكون به. يحل الجديد محل القديم، ويحل ما يجب أن يكون محل ما هو كائن. وهذا استلزم أن يكون الجديد أفضل من القديم. لتستمر الحضارة في ازدهارها.

ومع ذلك، كان على الإنسان أن يبدأ حضارته في المكان والزمان المحدودين، أي أن يبدأها جزئية، نظراً لظروفه الأولى وما تنطوي عليه من علم ناقص، وسلوك حائر، وفنون بدائية. لقد فرضت هذه البداية عليه،

وهي ما تزال مفروضة عليه، على الرغم من تقدُّمه النسبي في العلم والسلوك والفنون. وقد أخذ هذا التقدُّم يقترب من الكلية شيئاً فشيئاً، وإن ظل بعيداً عنها، ممّا من شأنه أن يخيّل إلينا، قيام تصوُّر حدّي في المدى غير المتناهي، يتطابق فيه الإنسان فكراً وسلوكاً وفناً، مع كلية طبيعته البشرية، المنسجمة مع كلية قوانين العالم. فهل هذا التطابق الحدّي ممّا يمكن بلوغه في يوم من الأيام؟ هذا أمر لا نريد أن نثبته، بقدر ما نريد أن نفترضه، لنتمكّن من رسم خط مسير الحضارة، في بنائها العالم الإنساني فوق العالم الطبيعي. وهذا يملي علينا، أن نصف الوضع الإنساني الحالي الذي آلت إليه الحضارة، وتحديد اتجاهات التغيير المطلوبة، ثم رسم الدور الذي تقوم القيم به، لبلوغ الكلية الإنسانية، وراء الجزئية القومية أو المحلية.

ـ ١ ـ

لقد بدأت الحضارة جزئية، حينما انفصل الإنسان فرداً وجماعة، عن حياته الطبيعية، وأراد أن يبني له عالماً إنسانياً مختلفاً عن العالم الطبيعي. بيد أن الطابع الحضاري طابع جماعي، وابتكار الجديد عمل فردي، فكيف تحوّل الجديد الفردي، فأصبح حضارياً جماعياً؟ أن تفسير ذلك رهن بالتقاء الفرد بالفرد، والتقاء الجماعة بالجماعة، وما يهمّنا منه هو حصيلته الحضارية التي تعني انشقاق الإنسان عن الطبيعة، مع اعتماده عليها.

وهكذا تكون الحضارة انشقاقاً إنسانياً عن الطبيعة، يستقل الإنسان فيه استقلالاً نسبياً عن العالم الطبيعي، من أجل العودة إليه بفعل إرادي للتصرّف بوعي ببعض أشيائه، بغية البدء ببناء عالمه الإنساني أو متابعته هذا الانشقاق الأول كان لا بد منه، لمنح الإنسان فرداً، شيئاً من الحرية يمكّنه من ابتكار الجديد، ثم إضافته إلى جديد آخر في بيئة إجتماعية تعيش عيشة جماعية.

وهذا يعني، أن أرادة الحضارة تنحصر في إحلال الجديد الذي يجب أن يكون محل القديم الذي كان، مع مراعاة الإنسجام في الكل. غير أن الجديد الذي يجب أن يكون لا يقتصر على شيء دون شيء، بل يشمل كل شيء، ولكن وفق الإرادة الإنسانية المحكومة بنظام القيم في تراتبها ووحدتها؛ فالعالم الطبيعي يجب أن يظل كما هو، وإن كان لا بدّ من إلحاقه بالإنسان، بخلع طابعه عليه.

ومن هنا لم تكن الحضارة سلسلة من الحتميات الطبيعية، تخضع لمنطق الطبيعة. بل كانت فعلاً إنسانياً قائماً على التفكير والإرادة والإبداع، وما يرتبط بها فعلاً. فإذا نضب معين الفعل، عاد كل شيء في الحضارة يخضع لحتميات الطبيعة التي يقوم عليها. ولكن الطبيعة التي قامت عليها لم تكن كل الطبيعة، وإنّما بيئة طبيعية ضيّقة، لها خصائصها المحلية، التي تختلف عن خصائص بيئة طبيعية ضيّقة أخرى، ممّا أدّى إلى قيام حضارات جزئية متعدّدة، يختلف بعضها عن بعض، إن كثيراً أو قليلاً، ويقف بعضها في وجه بعض، في عداء أو حرب. وهذا أدّى بها إلى العناية بالقوة المادية. وتقديمها على الحياة المعنوية، لتقابل الحضارات الأخرى فانشقّت على ذاتها داخلياً.

وهذا يعني، أن الحضارة كانت ثورة على الطبيعة، تمثّلها إرادة تغيير تسعى إلى فرض ما هو إنساني على ما هو طبيعي، وإحلال ما يجب أن يكون إنسانياً، محل ما هو كائن طبيعياً، بعد تحوّله إلى ما هو كائن إنساني. وهذا ما خلق تناقضاً بين ما يجب أن يكون وما هو كائن، بين ما هو إنساني وما هو طبيعي.

وبهذا يتّضح، أن الحضارة نشأت على أساس العالم الطبيعي وبالتناقض معه، في محاولة للخروج عليه، وتطويعه لرغبات الإنسان وتصوّراته: فقد أراد الإنسان أن يحوّل العالم الطبيعي إلى عالم يخدم مصلحته الخاصة، فيكون هو سيد كائناته. ولكنه لم يبلغ ذلك إلاّ بتوافر أمرين متعارضين ولكنهما متكاملان في الوقت ذاته. وبهذا تمّ الانشقاق عن الطبيعة، ولكن من دون الاستغناء عنها.

غير أن الانشقاق عن الطبيعة لم يكن الانشقاق الوحيد، فهو من حيث هو جزئي، كان لا يستبعد حدوث انشقاقات أخرى. وقسمة النوع البشري إلى حضارات متعددة مختلفة. والحقيقة أن أوضاعاً مختلفة نشأت عن تعدّدها، على الرغم من وحدة الطبيعة البشرية. وهذا أدّى إلى استجابات مختلفة قام بها أصحاب كل حضارة تجاه الحضارات الأخرى، متأثرين بشروط طبيعية مختلفة، أملتها عليهم بيئاتهم الطبيعية المختلفة، وظروفهم المتكيّفة معها.

بيد أن انشقاق الإنسان عن الطبيعة وعن أخيه الإنسان، لم يكونا

الانشقاقين الوحيدين، إذ أنه ما لبث أن نشأ على أعقابهما انشقاق من نوع جديد، هو انشقاق الحضارة على نفسها داخلياً، وفقدانها وحدتها البنيوية، وتحوّلها إلى عنصرين متجاورين يعمل كل منهما بمعزل عن الآخر هما العنصر الثقافي والعنصر التقني. وبدلاً من أن يكونا متعاضدين، أصبحت السيادة للعنصر التقني، ففقدت القيم مكانتها القيادية، وهذا ليس في مصلحة البشرية، ولا في مصلحة أية أمة، حتى لو كانت مالكة التقنية ومبدعتها. فالتقدم التقني من دون التقدم الثقافي الموجّه له، يشوّه البنية الحضارية، وقد ينتهي إلى تدميرها.

والحقيقة أن الحضارة بحاجة إلى القيم والتقنيات معاً، واقتصارها على واحدة منهما ينتهي بها إلى الوقوع في الخلل. وهذا ما بدا على الحضارة الأوروبية الأمريكية المعاصرة، حيث أضحى الإنسان يتوجّس خيفة من تداعيها، إذا هي استمرت في انتهاجها نهجها. فإذا كان شرطا قيام الحضارة واستمرارها، هما القيم والتقنيات، فإن جوهرها وضع التقنيات في خدمة القيم، وإلاّ انتهت إلى تدمير ذاتها. وهذا يعني، أن الطابع الإنساني للحضارة يرجع إلى القيم قبل كل شيء: فمن خلالها ينظر الإنسان إلى الطبيعة، ويصنع أشياءه منها، ويقيم علاقاته بينه وبين الناس.

ولكن فصم عرى التقنيات عن عرى القيم، ليس الفصم الوحيد الذي تعاني منه الحضارة، والذي منه شقاؤها، بل أن فصم القيم بعضها عن بعض وإخضاعها لنوع من التراتب المقلوب أو للفوضى والاضطراب، هو مرض ما زالت الحضارة تعاني منه: فتغليب القيم الدنيا على القيم العليا، ، أو فصم القيم العليا بعضها عن بعض، إنّما يدل أحدهما أو الأخر على انشقاق خطير، بل خطر، في الحضارة. ومن المؤسف أن الحضارة السائدة في عالمنا المعاصر تعاني منهما معاً.

والحقيقة أنه حدث انشقاق في قلب الحضارة المعاصرة، وأصبحت التقنية سيدة الموقف، فتمرّدت على الثقافة ووحدتها القيمية. لقد غدت تشكو من ضيق أفقها الثقافي، مهما زادت من عدد المتعلمين، ومهما قامت بمحاولات لمحو الأمية، إذ أنها تظل مقتصرة على قلة من المثقفين، أقل ما يقال عنهم، إنهم يعيشون على هامش العصر، ويقنعون بأضوائه الخافتة الآتية

إليهم من بعيد. لقد سيطرت الاختصاصات الضيّقة على تكوين الأفراد، إعداداً لهم للقيام بأعمال محدودة تتطلّب السرعة والإتقان لإنتاج سلع مادية بأكبر مردود، وأقل جهد، فكان إن نشأت فئة من المتخصّصين يعرفون كل شيء عن لا شيء، ولا يعرفون شيئاً عن أي شيء. وإذا ودققنا النظر في أمرهم، وجدناهم يمثّلون الانشقاق التقني عن الثقافة في قلب الحضارة المعاصرة.

بيد أن سيادة النزعة العلمية هي التي أدّت إلى فصم عرى التقنية عن عرى الثقافة. وإذا هي جعلت الإنسانية تتقدّم في فهم العالم والسيطرة عليه، إلاّ أنها غلبت الجانب الطبيعي على الجانب الإنساني في الحضارة. إن سيادة النزعة العلمية تعني الاهتمام بالحقائق الجزئية دون الحقيقة الكلية أولاً، وفصمها عن قيمتي الخير والجمال ثانياً. وهذا يعرقل مسيرة البشرية نحو إقامة حضارتها الشاملة: فالعلم لا يكون علماً حقيقياً، إلاّ حينما ينصرف إلى ما ينفع البشر، بالكشف عنه، ويسهم في تجميل حياتهم بالكشف عن مواطن المتعة في الأشياء. إنه يكشف لهم عن مصادر الثروة والغذاء، ويوفّرها لهم بكميّات كافية، تمنع احتكارها وإساءة استعمالها وينفذ إلى دخائل الحياة الإنسانية، ويخضعها للفهم العلمي، والاستخدام الأمثل، من دون الإضرار بالعواطف والتطلُّعات الإنسانية، على أي نحو كان. وهكذا يكون مقدمة ضرورية للأخلاق الحقيقية، والفنون الحقيقية. فهذه وتلك هي التي تراعي الحقائق العلمية، فتستلهمها في توجيه العمل والإبداع على الوجه الأكمل.

والحقيقة، ليس تطبيق العلم على العمل سيئاً بحد ذاته، وإنما السيء بحد ذاته، هو الفصل بين القيمتين اللتين يتطلّعان إليهما: الحقيقة والخير. فهذا الفصل ذو نتائج سلبية على الوجدان من ناحية، وعلى الحياة الإجتماعية من ناحية أخرى. إن انفصام الحقيقة والخير يؤدي نفسياً وأخلاقياً إلى انقسام الوجدان على ذاته، والانتهاء إلى ما يعرف عادةً بأزمة الضمير، كما يؤدي اجتماعياً واقتصادياً إلى جعل المشتغلين بالعلم، بعيدين عن اهتمامات المجتمع الحقيقية، وتاركين لفئة قليلة من الناس المستغلين، أمر تيسير غالبية أبناء المجتمع حسب أهوائهم. وهذا هو الشر بعينه، إذ أن وضع الحقائق العلمية في خدمة أصحاب الهوى، هو ما يجب على البشرية أن تتجنّب الوقوع فيه.

ـ ٢ ـ

إذا كانت الحضارة قائمة على سيادة القيم، وكانت القيم معبّرة عن الطبيعة البشرية. كان لا بدّ لها من أن تبلغ مداها الكلي بمرور الزمان مهما تأخّر الزمان، فتزول العوائق التاريخية من وجهها، بغية اتساعها الاتّساع الإنساني الشامل. ويبقى السؤال: كيف السبيل إلى ذلك؟

إذا ذهبنا من الواقع الحضاري الذي نعيش فيه، وجدنا أنفسنا أمام الانشقاق الثقافي التقني، الذي كان ثالثة الأثافي، وجدنا أنه لا بدّ من إجراء مصالحة بين التقنية والثقافة، بتغليب القيم على التقنية، وجعلها موجّهة لها. ولكن هذا يبدو كافياً بالنسبة إلى حضارة واحدة، على حين أن العالم تتقاسمه حضارات متعددة مختلفة، مما يستوجب إجراء مصالحة عامة بين الحضارات السائدة في العالم المعاصر. وهذا يتطلّب بدوره تغليب الجوانب الكلية على الجوانب الجزئية في الحضارات، وجعل تلك موجّهة لهذه، من دون إلحاق الحيف بأي منهما، أي بمراعاة الطبيعة البشرية الكليّة وقوانين العالم الثابتة. تمهيداً لإجراء مصالحة أعم، هي مصالحة الإنسان الحضاري مع العالم الطبيعي. وبهذا تتداخل المصالحات الثلاث. لتجاوز الانشقاقات الثلاثة، فيكون تداخلها مؤدّياً إلى قيام الحضارة الإنسانية الشاملة.

ولكن، إذا كانت القيم كلية، وكانت الحضارة تعني سيادتها، كان لا بدّ لانتشارها من أن يشمل الإنسان أنّى كان في العالم كله. وهذا يعني أن الحضارة يجب أن تلتقي بالحضارة، وأن التلاقي يجب أن يكون على أساس إعلاء شأن العناصر الكلية، من دون إهمال العناصر الجزئية: فالعناصر الإنسانية الكلية يجب أن التطلّع إليها من خلال الهوية القومية أو المحلية، لكي تظل كل حضارة في حدود حقيقتها المشخّصة، ضمن بشرية مشخّصة، فلا تكون ضحية أفكار مجرّدة...

بيد أن التطوّر نحو إنسانية موحّدة، ليس مجرّد تطوّر طبيعي، بل تدعمه رؤية العقل وتوجيه الإرادة. ولكن تلك الرؤية وهذا التوجيه ما زالا يأتيان من مراكز متباعدة ومنفصلة بتباعد الحضارات وانفصالها مكانا وزماناً. وقد آن الأوان لهذه المراكز أن تتقارب، وأن تتواصل، وأن تتوصّل إلى غاية واحدة. وهذا يتطلّب، لكي يحدث، ألاّ أن يكون سير المجتمعات الحضارية

نحو الإنسانية الموحّدة، مهدداً مصالحها الخاصة، لئلا تقف في وجه هذه المسيرة.

والحق أن نظرة فاحصة تبين أن الحضارة، أنّى كانت، وفي أي زمان قامت، إنّما تكون تفاعلاً دائماً بين إنسان معيّن يحمل طبيعة إنسانية كلية لها خصائصها الفردية، وبين بيئة طبيعية معيّنة تخضع لقوانين كلية، فضلاً عن خصائصها الطبيعية المحلية. وهاتان دعامتان أساسيتان للحضارة الإنسانية الشاملة.

وهكذا يبدو أن الشروط المادية باتت متوافرة من أجل قيام المجتمع الإنساني الواحد. ولكن الشروط المعنوية، أعني القيم العليا، ما زالت غائبة في التنفيذ. والوصول إلى وضعها موضع التنفيد ما زال رهناً بتغيير العلاقات بين الأفراد في المجتمع الواحد، وتغيير العلاقات بين المجتمعات المختلفة في البشرية الواحدة، اقتصادياً واجتماعياً وثقافياً. وهذا يحتاج الإفادة من الأوضاع الحضارية القائمة، وتحديد رسالة تربوية سياسية توجّه الأجيال المتعاقبة، إلى ما يجب أن تقوم به.

أما من الناحية الاقتصادية، فإننا نبدأ بطرح السؤال التالي: هل تصور علم الاقتصاد كما نعرفه، تصور صحيح؟ أو أنه يحتاج إلى إعادة نظر ليتّفق مع حاجات الإنسان فرداً وجماعة ونوعاً؟ إننا نرى، أن هناك أمرين يحتاجان إلى تصحيح، ليصبح خادماً الأهداف الحضارية الإنسانية. أما الأمر الأول، فيتعلّق بتصحيح مساره علماً إنسانياً يختلف عن العلوم الطبيعية، في حين أن الأمر الثاني هو ربطه بالفلسفة، التي تنقله من جزئية العلم إلى كلية التفكير الفلسفي.

أما بصدد الأمر الأول فنعتقد أن الأساس الذي أقيم علم الاقتصاد عليه أساس فاسد. فقد درست الأمور الاقتصادية على أنها واقعية، لا تختلف في واقعيتها عن واقعية الحوادث الطبيعية. لكن شيئاً من التأمل يجعلنا ندرك أن الواقع الاقتصادي لم يكن في أصله واقعاً، وإنّما أصبح من بعد واقعاً. فقد كان قيمة في وجدان الإنسان، ما لبث أن حققها بعمله، وحولها إلى واقع. إن الاقتصاد قيمة، وأنه يجب علينا أن نبحث عن القيمة التي يقوم عليها، لنتمكّن من إقراره أو تغييره، ووضعه في مكانه الصحيح بين القيم، في حال

إقراره. عندئذٍ تضبطه القيم العليا إنتاجاً وتوزيعاً واستهلاكاً، يصبح وسيلة لإشباع الحاجات الإنسانية، ومن ثمة لانصراف الناس إلى ترقية الحضارة المشتركة.

ومن هنا كان الاقتصاد، وهذا هو التصحيح الثاني، بحاجة إلى الفلسفة، لربطه بالقيم العليا، وتوجيهه الوجهة التي تضعه في مكانه الصحيح من الحياة البشرية، ليتمكّن ربطه بالخير، وتتويجه بالجمال: فالاقتصاد على تمثل القيمة في صلب موضوعه، وبها ترتبط بالحقيقة والخير والجمال: إنه يرتبط بالحقيقة، لأنه يسعى إلى تحديد علاقات الإشياء فيما بينها أولاً، وتحديد علاقاتها بالإنسان فرداً وجماعة ونوعاً، ثانياً. ولكنه بما هو علم يسعى إلى الحقيقة، يهتم بالموضوع الاقتصادي الذي يتضمّن القيمة الاستعمال أي خيرية الشيء الاقتصادي من حيث هو جزء من الخير الكلي. ولكن الارتباط بالخير الكلي يمكن أن يتخذ أنحاء مختلفة كلّها على مستوى واحد من الكمال. وإنّما واحدة فقط تربط بين حقيقة الشيء الاقتصادي وخيريته، هي التي تتحقق بها قيمة الجمال. وتصاحبها عدالة التوزيع بين الأفراد من جهة، وبين الجماعات من جهة أخرى.

ولكن تغيير العلاقات الاقتصادية لا يمكن أن يحدث من دون أن يستدعي تغييراً موازياً في العلاقات الاجتماعية: فالاقتصاد إجتماعي في حدوده الضيقة. وإنساني في حدوده الواسعة. ومن هنا كانت سهولة الانتقال من الأقتصاد المحلي أو القومي إلى الاقتصاد العالمي الإنساني، ومن المجتمعات القومية إلى المجتمع الإنساني. غير أن بلوغ هذا المثال الإنساني الأعلى لا يكون إلاّ بتحقيق الانسجام في علاقة الوجدان بالوجدان. وهذا ما زال صعب التحقيق، لأنه يفترض تربية صحيحة نخضع لها في طفولتنا، ومجتمعاً مثالياً خالياً من النقائض نعيش فيه. وهاتان فرضيتان خاطئتان، لأنه ما من تربية قامت على نظرة شمولية، تضع الفرد في مكانه الصحيح من الكون، وما من مجتمع قام على أساس انسجامه بما هو جزء من البشرية والكون بما هو الكل.

بيد أن التربية لا يمكنها أن تعمل وحدها، ولا سيما في مجتمعاتنا المعاصرة. إنها تلح عادةً على تحكُّم الفرد بميوله ودوافعه، ليصل إلى سلوك

يرضى عنه المجتمع. ولكن هذا الطلب غير مقبول، ويستحيل تنفيذه، إذا لم تقم هي ذاتها بما هي ممثّلة المجتمع، بطلب مقابل إليه، يقتضي أن يجعل بيئته صالحة لمثل هذه التربية. وهذا يتطلّب تدخل السياسة، فبتدخلها يسود الأمل في استمرار الحضارة وتوجهه نحو الشمول الإنساني وهو أمل معقود على تفاعلها مع التربية، وتبادلهما الأثر والتأثير. في خلال مراحل متعاقبة، تصنع، فيها التربية الشخص الإنساني المؤمن بالقيم، وتهيء السياسة له البيئة الإجتماعية والإنسانية الملائمة.

وهكذا تتبدّى إرادة الإنسان الحضارية بوجهها التربوي السياسي، وتكون مرتبطة بالشروط الطبيعية والاجتماعية، إذ أن الحضارة تصنع بالوجدان الجماعي المؤلف من وجدانات الأفراد، المتفاعلة فيما بينها نظراً وعملاً وإبداعاً، وأي انشقاق يعتري هذا الوجدان الجماعي لا بد له من أن يؤدي إلى انشقاق في الحضارة التي يصنعها.

ولكن تغيير العلاقات الاجتماعية لا بد له من أن يؤدي إلى تغيير العلاقات الثقافية، التي لا بد لها من أن تعود بدورها، فتتحكّم بالعلاقات الاجتماعية والاقتصادية، وما يرتبط بها من علاقات إنسانية وطبيعية. ولكن هذا التغيير الثقافي لا يمكن أن يكون فاعلاً، ما لم يتبلور في إرادة تغيير حضاري، تحققها سياسات حكومية فاعلة.

والحقيقة أنه ما من مسألة في الوقت الحاضر لا تتعلق بمسألة الحضارة على هذا النحو أو ذاك، سواء كانت مسألة الثورة العلمية التقنية، أو مسألة العدالة الاجتماعية، أو مسألة الاستقرار الاجتماعي، أو مسألة التقدم الاجتماعي، أو مسألة حماية البيئة، الخ... وكل هذا يتطلب سياسة مخططة تسعى إلى بلوغ الكلي وراء االجزئي.

وهذا يعني ربط الثقافة الثقومية بالثقافة الإنسانية، وجعلها جزءاً منها، تأخذ منها وتعطيها، لأن الإنسان هو الإنسان، والموضوعات التي تشغله ذات سمات عامة، بيد أن ربط الثقافة القومية بالثقافة الإنسانية لا يعني التقليل من قيمة التراث القومي، لأنه يظل جزءاً من تراث الإنسانية كلّها. وربما ظل المحور الذي يدور عليه. ولهذا فهو يعنى بإبراز الجوانب المشتركة بين الأمم، ولا سيما تلك التي تتعلّق بالقيم الإنسانية، من أجل

إبراز وحدة النوع البشري، ووحدة تفكيره وتقويماته. وفي هذه الحال، لا بد من إظهار أن الثقافة هي التي تمكّن الإنسان من الرؤية الواضحة، وأن اتّساع آفاقها وعمق غورها من شأنهما أن يؤدّيا إلى رؤية عميقة وشاملة واضحة، ولا يخفى بعد هذا، أن الرؤية الواضحة تنتهي إلى العمل القويم والدقيق وما يرتبط به من تجديد وإبداع.

وهذا ينتهي إلى أن الثقافة القومية في ثوبها الإنساني هي التي يجب أن تكون هدف التربية الإنسانية. وبما أن الحضارة لا تنفصل عن الثقافة في حقيقتها المشخّصة، فقد كان من الواجب ربطها بها من جهة، وإبراز ما فيهما من عنصر إنساني، من جهة أخرى. فالانفتاح على الحياة الإجتماعية والإنسانية يتطلّب الانفتاح على الثقافات الإنسانية المختلفة، بما تمثّله من علوم وفكر وآداب وفنون وفلسفة الخ... وهذا ما يجب على التربية أن توليه عنايتها، تاركةً للنمو واغتناء الخبرات أن يأتيا إلى ما قدّمته التربية من ثقافة، فيزيدانه نضجاً وتهذيباً.

- ٣ -

وهكذا يكون رأب انشقاقات الحضارة الثلاثة، بإقامة الحضارة الإنسانية الشاملة، المعبّرة عن الطبيعة الإنسانية تعبيراً كاملاً. ويكون تحقيق هذا من خلال التوجه إلى فرض ما هو إنساني على ما هو طبيعي.

والحقيقة أن إرادة التغيير جوهرها القيم، ومن دونها تظل الطبيعة مسيطرة على الإنسان، ويبقى مسيراً بحتمياتها. أما إذا شاء أن يخضعها لإرادته، فلا بدّ له من أن ينفّذ بفهمه إلى حقيقتها، ويدرك آلية عملها، ليتسنّى له التحكُّم بها، ومن ثمّة التمتع بخيراتها وضروب جمالها.

بيد أنه يجب علينا أن نميّز بين الحياة كما أعطيناها، والحياة كما صاغتها الحضارة؛ فهي في مرحلتها الثانية قد أصبحت شيئاً جديداً، تدخّلت فيه إرادة الإنسان المقوّمة نظراً وعملاً وإبداعاً، وصاغتها صياغة جديدة: فالواقع الحضاري كان نسيج القيم الإنسانية فهي أصله، وما لبث إن تحوّل بتحولها إلى واقع أنساني، أضيف إلى الواقع الطبيعي. ومع ذلك، فإقامة عالم إنساني فوق العالم الطبيعي لا يعني بأية حال استقلال أحدهما عن

الآخر فهما يظلاّن مترابطين ومتكاملين: فالعالم الإنساني في قلب العالم الطبيعي، والإنسان ذاته كائن طبيعي أصلاً، ولا يتميّز من الكائنات الأخرى إلاّ بالعقل والضمير والبديع. وهذا ما يجعل حياته حياة علوم وأخلاق وفنون، وهي التي منها تبنى الحضارة.

وهكذا تكون إرادة الحضارة استمراراً لإرادة الحياة فينا. ولكنه استمرار على مستوى القيم. التي هي تعبير عن الجانب الإنساني فينا، إذ أننا في حقيقتنا كائنات مقوّمة، مركّبة على منظومة من الغرائز الحيوانية، هي التي تدعونا إلى تنمية الجانب الإنساني فينا، وتحقيقه عالماً حضارياً في العالم الطبيعي.

ولكن، إذا كان الأنسان هو باني الحضارة التي جوهرها القيم، في العالم الطبيعي الذي أقامها فيه، كان لا بد لأفعاله من تكون استجابة لما يجري فيه، إلى جانب استجابته إلى القيم على هذا النحو أو ذاك. ومن هنا لم تكن القيم تنتمي إليه وحده، بل لما يجري في العالم أيضاً، فهي تمثّل علاقته بها وبالعالم. وهذا يعني، أن العلاقات القيمية علاقات جزء بكل: فالإنسان جزء، وما يقوّمه جزء، والعالم الذي يقومه بالنسبة إليه، كل. إنه جزء يتّخذ أوضاعاً مختلفة، يظل فيها جميعاً، جزءاً بالنسبة إلى العالم، سواء أكان فرداً أم جماعة أم نوعاً.

ولكن الجماعة والنوع لا وجود لهما من دون الفرد. ومن هنا كان لا بدّ لنا من أن نبدأ بالفرد في نظرنا إلى الإنسان والحضارة. هذا الإنسان هو مصدر القيم، ولولاه لما كان هناك شيء نسمّيه عالم القيم. غير أنه ابن الطبيعة، التي يظل كل ما ينتمي إليها طبيعياً، ما لم يلحقه الإنسان به بتقويماته... وههنا يحدث تغيير جذري، إذ ينقلب الإنسان المشخّص غير المتمايز من الوجود المشخص، إلى إنسان تمايز منه تجريداً، وبدأ يستعين بصيرورته، ليجرّد موجوداته الجزئية بعضها من بعض، في الوقت ذاته الذي يجرّد صفاتها المختلفة بعضها من بعض، ممّا من شأنه أن يمكنه من فهم أوضاعها بعضها بالنسبة إلى بعض من ناحية، وفهم أوضاعها بالنسبة إليه، من ناحية أخرى. وهذه بداية تقويم ضمني، لا يلبث أن يستحيل إلى إرادة إقرار، أو إرادة تغيير.

وهذا يبيّن، أن الحضارة استمرار للطبيعة من خلال الإنسان، بما هي موجود طبيعي يتبع طبيعته البشرية. فقد أقام عالم القيم من خلال ارتباطه بالوجود المشخص، ومحاولة فهمه والتأثير فيه، فتمكن من تجريده بحسب مقاصد متعدّدة، دنيا وعليا. تلبي حاجاته المختلفة كلّها. وهذا أعطاه مرجعاً كلياً ثابتاً يرجع إليه في تقدير أحكامه وأعماله وإبداعاته. ولكن هذا كان تجريداً، لما يمتلىء بمضمونه المشخص، إذ أن هذا الملء مهمة الأجيال القادمة كلها.

والحقيقة أن الأنسان لا بدّ له من الحصول على طعامه وشرابه منذ اليوم الأول من حياته، ليتمكّن من البقاء، فضلاً عن حاجته إلى اللباس والمأوى. وهذا لا توفّره له كما يجب إلاّ الحضارة. وهي لا تقتصر على إعطائه القدرة على الاستمرار في الحياة، بل تهبه المتعة واللذة اللتين تمكّنانه من خلع قيمة على الأشياء المادية. ومن هنا كانت القيم المادية ذات أثر كبير في دفع الإنسان إلى إقامة الحضارة وترقيتها، بل كانت المحرك الأول لدفع عجلتها إلى الأمام، ولم تكن القيم الأخرى إلاّ سنداً لها أما القيمة الأساسية فهي اللذة التي لا يمكن إغفال دفعها الحضاري. إنها وإن كانت حيوية في أصلها، إلاّ أنه يمكن تصعيدها وتحويلها إلى قوة معنوية بإقامة حلف بينها وبين القيم العليا. وعندئذٍ تتّخذ طابعاً كلياً يخرج عن النطاق الحيوي الضيق، إلى عالم القيم المطلقة، إذ أن للذة قيمة دنيا، ولا يمكن لها بحكم دونيتها، أن تكتفي بذاتها، ولا بدّ من البحث لها، سواء في التفكير أو العمل، عن مكان مناسب بين القيم الأخرى، لتكون سبيلاً إلى ازدهار الحضارة.

لا شك أن دوافعنا الفطرية تتضمّن القيمة: فاللذة والألم اللذان يرافقان تحققها حيناً بعد حين، يجعلاننا نخلع على بعض الأمور قيمة إيجابية، وعلى بعضها الآخر سلبية. وإذا كانت الحضارة من صنعنا، كان لا بدّ من رؤية أثر دوافعنا في بناء حضارتنا. وفي الصورة التي تتّخذ في خلال العصور.

وهكذا يكون أدنى دوافعنا يتضمّن القيمة فيه، ويظل متفتّحاً على النمو القيمي باستمرار. وهذا ما يجعلنا غير قادرين على إغفال عمل الحضارة المقابل في صياغة قيمنا الدنيا. والحقيقة أنها صاغتها صياغة جديدة بعدت

بها عن أصلها الفطري. وهذا يصدق على أطعمتنا وأشربتنا ولباسنا ومسكننا الخ. . .

وفضلاً عن ذلك، إن كل حالاتنا الوجدانية تنم عن مواقف تقويمية لا تلبث أن تتحوّل إلى مواقف حضارية. وإذا عدّها علم النفس عواطف، كان معنى ذلك، أننا نصنع الحضارة بعواطفنا أيضاً: فالعواطف تجاه شيء أو شخص لا تخلو من قيمة نخلعها عليهما، سواء أكانت سلبية أم إيجابية. وهي كثيراً ما تدفعنا إلى القيام بجلائل الأعمال، التي تترك أثرها في الحضارة.

بيد أن هذه القيم، من حيوية وعاطفية واقتصادية، وإن كانت أساس الحضارة، تظل بحاجة إلى ضوابط تضبطها. وهذه هي القيم الاجتماعية، من استقرار إجتماعي وعدالة إجتماعية وتقدم إجتماعي، التي ترافقها ضوابط أخرى أعم شمولاً، هي قيم الحقيقة والخير والجمال.

وهكذا تكون هناك صلة وثيقة بين الحقيقة والحضارة. بل يمكننا أن نرى في الحضارة بناءً شامخاً، رصفت حجارته من رصيد الحقائق الطبيعية والإنسانية، التي ادّخرتها الجماعة رأس مال لها، جراء احتكاكها بالكون وفهمها الأنسان. وهذا يعني، أن الحقائق هي حجر الأساس في بناء الحضارة وأن حسن استغلالها يؤدّي إلى إعلاء شأنها، وأن سوء استخدامها هو الذي يسيء إليها. وهذا يجعلنا نرى، أنه لولا تسلح الإنسان بالحقائق عن عالمه الطبيعي، وعن نفسه، لما كان بمقدوره أن يقيم صرح الحضارة. وهذا إن دل على شيء، فإنّما يدل على أن الحضارة، وإن كانت انشقاقاً عن العالم الطبيعي، فهي استمرار له، ولا يمكنها أن تقوم من دونه. ولكنها تراعي في سبيل ذلك، رغبات الإنسان ومقاصده وتطلُّعاته وقيمه.

غير أن الحضارة لا تعتمد على الحقائق الجزئية فقط، وإنّما تتجاوزها إلى الحقيقة الكلية. وهذا يفسح المجال أمامها مجالات العمل الأخلاقي والفني، إذ بهذه النظرة الكلية تتحقّق الرؤية الحضارية عملاً وإبداعاً. وهكذا يكون قيام الحضارة على الحقيقة بمعنييها الجزئي والكلي مؤدّياً إلى العمل وتحصيل الخير، إذ لا يمكن للحضارة أن تسعى إلى الخير بمعنييه، من دون اعتمادها على الحقيقة بمعنييها. وهذا يعني، أنه لا بد لنا بهذا الصدد أيضاً،

من أن نضع العالم الطبيعي تحت أنظارنا في سلوكنا، إذ أنه مصدر كل ما تستمده الحضارة من خير، بعد أن تخلع عليه طابعها الإنساني.

ولكن تحويل الخيرات الطبيعية إلى خيرات حضارية، يحتاج إلى تقنيات متنوّعة دقيقة. وقد برهن التاريخ الحضاري على أن الإنسان قادر في هذا المجال إلى حد بعيد، وبارع في قدرته هذه إلى حد بعيد أيضاً. والحقيقة إن كل تقنية يستحدثها الإنسان، هي خير حضاري ينضاف إلى الخيرات الحضارية والطبيعية التي كانت موجودة قبله، بشرط استخدامه للخير. إن حركة الاستحداث هذه مستمرة لا تتوقّف. وقد باتت المسألة الملحّة اليوم هي مسألة كيفية توجيه هذه الحركة نحو الخير، بحيث تصبح نعممة على البشرية لا نقمة. فإذا كان التاريخ قد برهن على براعة الإنسان في استحداث التقنيات المتنوّعة الدقيقة، فهو قد برهن أيضاً، على براعة استخدامها في الشر.

لقد أصبحت المسألة مسألة خير البشرية كلّها. ولكن خير البشرية هو في الوقت ذاته، خير كل جماعة، وخير كل فرد. فكيف يمكن تنسيق الخيرات الجماعية والفردية في خير البشرية؟ ذاكم هو السؤال الذي لا يجد إجابته إلاّ في انسجام الخيرات الفردية في الخير الجماعي، وانسجام الخيرات الجماعية في الخير البشري، الذي هو انسجام النوع البشري مع العالم الطبيعي.

وهذا يقودنا إلى قيمة الجمال، فهو انسجام الحقيقة والخير كلياً، فضلاً عن كونه انسجام أي شيء مع أي شيء جزئياً. وهذا وذاك هما جماع ما تسعى إليه الحضارة. وبهذا يكون للحضارة علاقة وثيقة بالجمال، فيكون هو التتويج الذي يحقق كمالها. بيد أن الجمال، إذا كان القيمة العليا التي تضم تحت جناحيها قيمتي الحقيقة والخير، كان هذا يعني، وجود علاقة بين العلم والأخلاق والفنون، يمثّل العلم فيها الأساس النظري وتمثّل الأخلاق والفنون الأساسين العمليين للسلوك والإبداع.

بيد أن الحضارة، وإن بدت بوجهها الجمالي في بعض آثارها، ليست وقفاً على تحقيق الجمال وحده، بل تنزع إلى تحقيق القيم كلّها. وهذا لا يغمط الجمال حقّه من حيث هو القيمة الأكثر بروزاً للعيان، وأنه أساس الانسجام الذي يشمل القيم كلّها.

ولكن تحويل العالم الطبيعي إلى عالم إنساني، ليس مهمة فنية فقط، ولا مهمة حضارة واحدة، بل مهمة علمية وأخلاقية وفنية، تقترب فيها جهود البشر كلّهم، وتشترك الحضارات كلّها. وهي مهمة لا يمكن إنجازها، ما لم تتبادل الحضارات كلّها الأثر والتأثير، تفاهماً وتعاملاً وتعاوناً فنياً.

بيد أن الفنون ما زالت تعمل بمفردها بموضوعات جزئية بمعزل عن العلوم والأخلاق، غير مهتمة بالتعاون معهما لإقامة الفن الكبير. صحيح أن هذا لا يمكن أن يتم إلاّ بمعونة الفنون الجزئية، التي اعتدنا أن نسمّيها فنوناً. بيد أن المسألة تصبح مسألة استيضاح هدف الحضارة، ورؤية ارتباط العلوم والأخلاق والفنون في تحقيقه. عندئذٍ تصبح المهمة الملقاة على عواتق أبناء الحضارات المختلفة، هي الانتقال بها من التعدد القومي إلى الوحدة الإنسانية. وإذا كان هذا لا يتحقّق بالعلوم والأخلاق والفنون الصغيرة فقط، فإن المهمة أصبحت بحاجة إلى تعاونها جميعاً في إطار الفن الكبير.

وهذا يعني، أن الفن والعمل الفني ظلاّ جزئيين، ودون تعاون مع العلوم والأخلاق والحضارات التي قامت حتى الآن، وإن واجب هذه الحضارات أن تقيم بينها حواراً يستهدف التفاهم والتعاون، من أجل الاندماج في حضارة إنسانية شاملة. ولكن، ما كل حضارة شاملة حضارة إنسانية. وهذا ما تشهد عليه الحضارة الغربية المعاصرة: فحينما نحت نحو العالمية، اعتقدت أن من واجبها تعميم أنموذجها الغربي بما هو تقنيات آلية، لا بما هو قيم إنسانية. ولم تقم بأية محاولة تنازل لإجراء أي حوار حضاري مع الحضارات الأخرى، معتقدةً أنها تحتكر التقدم وحدها. لقد فرضت طرائق التفكير العلمي والتقنيات الآلية التي تقوم عليه، وما كان من محيص للأمم الأخرى من تقبّلهما بما هما كذلك. ولكن الاختلاف كلّه بقي قائماً في الأخلاق والفنون. وعلى الرغم من كليّة القواعد الأخلاقية، وشيوعها لدى الأمم كلّها، فقد ميّز الغربيون في تطبيقها بين مواطنيهم ومواطني البلدان التي استعمروها، أو حكموها، أو كان لهم نفوذ فيها. فكانت الأخلاق في تطبيقها محل اختلاف لديهم، وما هي كذلك من ناحيتها النظرية. لهذا كانت محل اتهام، لا لمجرّد الاتهام!... وبقيت الفنون مجالاً قائماً للاختلاف الحضاري، من دون محاولة استخدامها وسائل تقارب وتواصل حقيقيين.

وإذا كان لا بدّ لحضارة المستقبل من أن تصبح إنسانية في شمولها، كان لا بدّ للفن والعمل الفني من أن ينحوا هذا المنحى، فيقدّمها القيم العليا بجعلها موجهة للقيم الدنيا، ويجعل الجمال تتويجاً لها جميعاً تاركين للذات الإنسانية متنفّساً للتعبير من خلال ذلك كلّه، عن خصوصية مشاعرها وتفكيرها ونزوعها.

ـ ٤ ـ

وهكذا تكون الحضارة وليدة إرادة الإنسان في بناء العالم الإنساني المتكامل، من خلال أوضاع بيئية وبدائية وتجريدية، اتجهت في خط مخالف للطبيعة البشرية التي أبدعتها، فكان لا بدّ لهذه الطبيعة، حيم وعت ذاتها، من أن تصحح خط مسيرها، أو تحاوله، مستعينة بالقيم التي هي جوهرها.

بيد أن القيم لا تصلح فرادى لإقامة الحضارة. وإنّما مجتمعة متعاونة وفق تنظيم معيّن، يجعل منها وحدة تخضع فيه الدنيا للعليا. فهي قد قامت لترقية حياة الإنسان، لا الاقتصار على تلبية حاجاته الحيوية التي تكفلت الطبيعة بها. ومن هنا كانت القيم الحيوية قيماً حضروانية، لا بدّ للقيم الاجتماعية والعليا من أن تحضّرها. بضبطها وتصعيدها. وتلك هي مهمة المجتمع الإنساني في حدوده الضيّقة وحدوده الواسعة، التي جسّدتها القيم الاجتماعية والقيم العليا.

بيد أن تغليب القيم العليا يبدأ بالبحث عن الحقائق العلمية، التي يجب وضعها بين يدي كل إنسان،ليتمكّن من بناء سلوكه أخلاقياً عليها، إذ أن معرفة الحقائق لذاتها ليست هي الغاية اجتماعياً وإنسانياً، وإنّما هي مقدّمة ضرورية للإفادة منها أخلاقياً وفنياً. بتحويلها إلى خيرات وآثار فنية، يفيد منها الإنسان، يتمتع بها، في كل زمان ومكان.

لقد رأى بعضهم أن الأخلاق جوهر الحضارة، من حيث هي تطلُّع إلى الخير. مثل هذا الرأي لا يخلو من الحقيقة، لكنه ليس كل الحقيقة. لأن القيم مجتمعة هي جوهر الحضارة: فالأخلاق التي تتوخّى الخير لا يمكنها تحقيقه، من دون معرفة حقائق الأمور، وإذا وقفت عند الخير، وجدت له درجات متفاوته، من بينها واحدة فقط تبلغ الكمال، وتحقق قيمة الجمال وهذا ينتهي إلى نتيجة واحدة، وهي أن وحدة القيم هي جوهر الحضارة، لا

الحقيقة على حدّتها، ولا الخير على حدّته، ولا الجمال على حدّته، وأن تحقيق القيم الدنيا من دون العليا، أو العليا من دون الدنيا، ينطوي على النقص في كلتا الحالتين. . .

وهكذا تبدو الحضارة إرادة مشتركة، جوهرها القيم المشتركة، وتحويل ما يجب أن يكون، إلى ما هو كائن إنساني، باستنادها إلى قوانين العالم الثابتة، والطبيعة الأنسانية الواحدة. بيد أن هذه الطبيعة الإنسانية لما تتحقّق تحققها الكامل، بسبب البداية الناقصة التي انطلقت منها، وهذا يتطلّب إرادة مصمّمة على التغيير، وتجاوز النقص إلى الكمال، وهما يتطلّبان روحاً متفائلاً مؤمناً بالإنسان.

وهذا يعني، أن بناء الحضارة هو استمرار لإرادة الحياة، وتغليب لروح التفاؤل على روح التشاؤم. فالإنسان منذ أن دخل في صراع مع الطبيعة، واخترع أدواته البسيطة أولاً، ثم أجهزته المتقدمة ثانياً، اختيار أن يكون طريق الحضارة استمرار لطريق الحياة، ولكنه وجد نفسه أمام إشكالات لها مساس بعلاقاته مع االآخرين من أبناء جنسه من ناحية، وبالعالم الذي يسكنه من ناحية أخرى، أفضت به إلى وضع المعايير والقيم، من أجل أن يضبط تفكيره وسلوكه وتوجهه الإبداعي. وبذلك استمر في تفاؤله، وواصل طريقه الحضاري.

وهكذا يبدو بما لا يدع مجالاً للشك، أن الحضارة الإنسانية كانت موجودة بالقوة في الطبيعة الإنسانية منذ البداية، وأن العوائق التي وقفت في سبيلها كانت عارضة، وأنه يكفينا الآن، أن نزيل هذه العوائق حتى يصبح بإمكاننا تحقيقها، ولا سيما أن الشروط العلمية والتقنية أصبحت تعمل في هذا الاتجاه. . .

الدين والحضارة: تطابق أم تغاير؟

الدكتور قيس خزعل جواد العزاوي(*)

مقدمة:

لا ريب أن أول ما يتبادر إلى ذهن الباحث المسلم وهو يلج هذا الموضوع أن يكرر ما اعتاد القدماء على البدء بذكره ونقصد نعم الله عليهم، وقد خصنا منها بنعمتين: أولاهما نعمة المكان حيث كانت الأرض العربية الإسلامية مولدة لأ عرق الحضارات والثانيه ارتباط هذه الحضارات بأنظمة قيم أخلاقية عالية الشأن مما جعلها أهلاً لولادة الديانات التوحيدية الكبرى فيها.

١ - **في حكمة المكان**: شاءت الحكمة الربانية أن يكون الإنسان خليفة الله في الأرض، ويتمتع بحياة راقية متميزة عن باقي الحيوانات ويتنعم بمواهب العقل والتفكر. ولعل طبيعة الإنسان المفكرة نتجت عن كونه حيواناً رامزاً يمتلك القدرة على الكلام. وباستخدام أداتي الرمز والتفكر تقدم الإنسان وطور من أدوات رفاهيته فمكنه الباري عزَّ وجلَّ من الاستعانة بكل السبل لبناء حضارته.

ولكل خيار حكمة، فالإنسان مركز الكون وخليفة الله في الأرض، وعلى هذه الأرض الشاسعة اختارت الحكمة الربانية الأرض العربية لتكون حاضنة لأقدم الحضارات التي عرفتها البشرية ومنبعاً للديانات الكبرى ومنطلقاً للعلوم والحكمة، حيث قامت فيها منذ أكثر من ثلاثة آلاف سنة قبل الميلاد الحضارتان البابلية والفرعونية. وفيها ابتدعت البشرية لأول مرة في تاريخها

(*) باحث وأكاديمي - رئيس تحرير مجلة (دراسات شرقية) - باريس.

الكتابة، فظهرت الكتابتان المسمارية في بابل والهيروغليفية في مصر. وفي هذه المنطقة ظهرت الديانات فكانت بلاد الشام والرافدين موطن كتاب التوراة والتلمود عند اليهود والعهد الجديد عند المسيحيين كما ظهرت في المنطقة وجوارها فلسفات حياة وأديان عديدة أخرى.

بيد أن هذه المنطقة الزاهرة بالأفكار والمعتقدات، والمسكونة بهموم الدنيا والآخرة قادتها ينابيع الوعي الدافقة إلى التلاطم فنشب فيها صراع دامٍ بين الحضارات والديانات (دولة الأكسوم المسيحية على الساحل الأفريقيّ ودولة الحميريين اليهودية على الساحل العربي) والكيانات السياسية الكبرى (الأمبراطوريتان الفارسية والرومانية). مهدت هذه الاحتدامات والحروب لظهور الإسلام في هذا العالم المتعدد الثقافات والأديان الذي يقول عنه المؤرخ الألماني شبنجلر: «لم يستطع هذا العالم أن يشعر بوحدته إلا على يد الإسلام، وهذا هو سر نجاحه الهائل السريع... إن الإسلام وحده الذي استطاع أن يجعل هذه البيئة الشاسعة الموزعة تشعر بأنها تكون وحدة، هي وحدة الحضارة التي تربطها كلها في هذا الزمان، وعن الإسلام نشأت الحضارة العربية التي بلغت أوج نضوجها الروحي حينما أغار المتبربرون الغربيون على هذه البيئة قاصدين بيت المقدس. فالمدنية الإسلامية حتى الحروب الصليبية تمثل الصورة العليا لهذه الحضارة التي سماها شبنجلر الحضارة العربية»[1]. توفرت للمنطقة إذن حكمة المكان وصواب العقيدة التوحيدية التي أبدعت حضارتها الزاهرة.

٢ - **في الترابط والتطابق**: اقترنت الحضارة الإسلامية بالأخلاق التي هي قاعدة انطلاق وهدف الأديان جميعاً، وقيل إنما الدين هو الأخلاق لأن في سيادة الأخلاق اصلاح النفس وجماعة المسلمين واتباع الصراط المستقيم في النظر والعمل. ولا ريب أن الرسول الكريم محمد ﷺ كان حريصاً على تبيان هذا الأمر حين قال: «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق». يبين هذا الحديث الأهمية الكبرى للأخلاق وموقعها المتميز في تشييد البناء الحضاري الإسلامي. ولا نأتي بجديد حين نؤكد العلاقة الإلغائية بين الأخلاق والانحطاط فما ساد أحدهما إلا على حساب الآخر. وما انحطت أمة إلا بعد أن فقدت أولاً وقبل كل شيء أخلاقها

من شيم ونخوة وفروسية. إن توفر الأخلاق ومنظومة قيمها هو أساس تقوم بظله وعلى أساسه الحضارات. وقد صدق الشاعر أحمد شوقي حين قال:

وإنما الأمم الأخلاق ما بقيت ... فإن هم ذهبت أخلاقهم ذهبوا

وليست الأخلاق والعقيدة الدينية والعدل، وهي أعمدة لبناء واحد، بأجزاء من كل، بل هي الكل مجتمعاً لترابطها ووحدة حضورها. فإذا حضر الدين قام العدل وسادت الأخلاق، لذلك فإن «المسؤولية الدينية تتحول حتماً إلى المسؤولية الأخلاقية في نفس المؤمن لأن الإيمان والضمير كلاهما من الحقائق الكامنة في ذات الإنسان وأعماقه لا في خارجه... وبالتالي فإن الدين يعتبر العمل بمبدأ العدالة الإنسانية والأحكام العقلية الفطرية نوعاً من طاعة الله وشريعته، كما أن العقل والضمير الحي يرى العمل بأحكام الله وشريعته نوعاً من العمل بمبادىء الأخلاق وقيمها»[٢]. وباختصار فإن أية حضارة إنسانية لا تتحرك ابتداءً إلا على قاعدة الأخلاق التي تحوي أنظمة قيم متشابكة تحيط بالجماعة وتحدد سلوكها وتوجه ابداعاتها الحضارية العلمية والفنية.

وكما هو الترابط بين الدين والأخلاق وتطابقهما معاً نجد على مستوى آخر أن الحضارة لا تقوم دون معرفة العقيدة وعلم ينبني عليها، والعلم والأخلاق مترابطان أيضاً. وعلاقة العلم بالأخلاق كما وصفها الفيلسوف ابن الخطيب علاقة العلم بالعمل، فالمعرفة أساس الفضيلة الأخلاقية. والعالم أو العارف حسب ابن الخطيب لا يستقيم ويبلغ كمال إنسانيته إلا في النظر في وحدانية الله وما يوصف به... إلخ وعلاوة على الاتصال غير المباشر بين العلم الإلهي والأخلاقي يستوثق ابن الخطيب رباطاً مباشراً بين الإلهيات والأخلاقيات والسياسات. ويقرر أن من مقتضيات الدين الاعتقاد أن الله حكيم يضع الأشياء مواضعها وأن واجب الإنسان التخلق بالأخلاق القدسية ولا بد للعالم الانطباع بطابع الوجود الأصلي والنظام الكوني الذي قوامه العدل والإتزان والكمال[٣]. وقد ارتبط الدين بالعلم، بل إن المسلم يؤمن أن الله خلق العلم والدين توأمين حينما خلق الإنسان. وهذا ما أكد عليه كتاب الله العزيز وحديث نبيه ﷺ.

وها نحن نجد أنفسنا في مدخل حديثنا عن الحضارة وارتباطها بالدين أزاء وجوب توفر الأخلاق التي لن تتحقق دون العلم بالكون والمعرفة بالله

عزَّ وجلّ والتي تقود لسيادة الإتزان والعدل والكمال. فالدين والأخلاق والعلم والمعرفة والتوازن والعدل والكمال ركائز حضارية أساسية تنطلق منها الروح الحضارية وإليها تسعى وتؤول، وما أبدعها من ركائز.

أولاً: الحضارة والثقافة والمدنية

مصطلح الحضارة جديد في الكتابات الغربية ويعود ـ حسب الموسوعة الفلسفية ـ إلى النصف الثاني من القرن الثامن عشر(٤). وقد شاع في الغرب مفهومان للحضارة، أحدهما علمي يرى أن مفهوم حضارة لا ينحصر في جماعة دون أخرى وأن لكل جماعة سكانية حضارتها الخاصة، والآخر مفهوم برجماتي قائم على الفصل العنصري. وكثيراً ما استخدم مصطلح الحضارة في سياقات استعمارية بهدف يجعل من الثقافة الأوروبية الغربية متفوقة على غيرها وبشكل مطلق. وعلى سبيل المثال يعرف تايلور في كتابه «الثقافة البدائية» الحضارة ويطابقها مع الثقافة بقوله: أنها بمعناها العام تتضمن العلوم والاعتقادات والفنون والأخلاق والقانون والتقاليد وكل تلك الإبداعات والعادات التي طورها الإنسان في مجتمعه ويحدد ثلاث درجات في تقديم المجتمعات وتطورها وهي: الحالة التوحشية والبربرية والحضارية(٥).

أما فيما يتعلق بالفكر الإسلامي فحتى بداية القرن العشرين لم يستخدم المسلمون مصطلح الحضارة بمفهومه السائد اليوم إلا نادراً جداً. فعل ذلك بشكل محدود خير الدين التونسي(٦) مفضلاً الحديث عن العمران والتمدن وهو ما فعله مفكرو حركة الإصلاح من الأفغاني والطهطاوي وعبده.. إلخ. أما ابن خلدون فكثيراً ما استخدم كلمة الحضارة مقابل البداوة وكان يعني بها حالة الترف التي يصلها الملك في فترة المجد.

ساد تعريف الحضارة والثقافة والمدنية خلط كبير، فاضطرب الفهم وشاع التعميم وتداخلت المصطلحات بعضها بالبعض الآخر. فإذا نظرنا إلى الحضارة والثقافة مثلاً فسنجد الالتباسات واضحة في تعريفهما(٧). ولكن ما يؤسف له هو اصطباغ هذه التعريفات بأهداف هي في بعض الأحيان سياسية تبرر الهيمنة وتنتقص من الثقافات غير الغربية، أو معرفية تقدم الواحدة على الأخرى ناهيك عن الخلط المنهجي بين المصطلحين. لقد اعتبرت الحضارة رديفاً للثقافة تارة، وقيل إنهما أصل وفرع تارة أخرى، وأنهما مكملتان

لبعضهما ويتجسدان في العالمية والخصوصية، فالحضارة عالمية والثقافة خصوصية تارة ثالثة. والثقافة حسب مالك بن نبي هي المحيط الذي يعكس حضارة معينة والذي يتحرك في نطاقه الإنسان المتحضر. وتتلازم في الثقافة فلسفة الإنسان ومقوماته وفلسفة الجماعة ومقوماتها وتنسجم هذه المقومات في كيان واحد تحدثه عملية التركيب التي تجريها الشرارة الروحية عندما يؤذن فجر الحضارات... الثقافة إذن هي كل ما يعطي الحضارة سمتها الخاصة ويحدد قطبيها الروحي والمادي، لذلك فهي في جوهرها مجموعة من القيم الثقافية المحققة[٨]. وأياً كان مسار هذه التعريفات فسيكون بوسعنا أن نخلص في نهاية المطاف إلى أن الحضارة تنشأ بفعل التراكم الثقافي. وإن لكل حضارة ثقافتها المميزة.

بيد أن الخلط الحادث ما بين الحضارة والمدنية أعمق مما سبق بعد أن أصبح للمصطلحين معنىً واحد لدى غالبية الناس وباتت المراجعة ضرورية لتصويب الفهم العام. ناهيك عن وقوع اختلافات حتى بين المشتغلين بالدراسات الحضارية في الدلالة على مفهوم كل من هذين المصطلحين. وتدلنا الأدبيات العربية على أننا غالباً ما نستعمل كلمتي الحضارة والمدنية لمعنى واحد رغم أن البحوث المتخصصة الحديثة تشير إلى أن المدنية تدل على مرحلة أكثر تطوراً في النشوء الحضاري. «فالمدنية وهي من المدينة تدل على مرتبة سامية وتطور راقٍ ففي المدن تتجمع ظواهر وخصائص وكفاءات لا توجد أو قل أن توجد في غيرها في حياة الحضر، وفيها تبدو مظاهر التقدم العلمي والفني والفكري والأدبي والتقني والمالي وغيرها. وكلمة الحضارة التي نستخدمها في بحوثنا عن تاريخ الحضارة تشمل كل ما يتعلق بحياة الحضر من نظم اجتماعية وسياسية واقتصادية وفكرية وفنية»[٩].

ولكي نذهب إلى جذور المصطلحين لغوياً عدنا إلى لسان العرب فوجدنا أن كلمة الحضارة تدل على أنها مشتقة من الحضر والحضر خلاف البدو والحاضر هو المقيم في المدن والقرى، والحضارة: الاقامة في الحضر. تدل كلمة الحضارة على نوع خاص من الحياة وهو الاستقرار والإقامة الدائمة، وليس من الضروري أن يكون هذا الاستقرار في المدينة، بل إن الاستقرار نشأ تاريخياً في القرى الصغيرة.. فنشأة المدينة كانت متأخرة بالنسبة لنشأة القرية.

ومن الملاحظ أن مفهوم المدينة لدى العرب ارتبط قبل الإسلام بالدين، فالمدينة والدين مرتبطان. ونحن نجد أن المدينة بهذا المعنى لها أصل في الآرامية والعربية أي أنها ذات أصل سامي، وقد عرفت لدى الأكاديين والأشوريين بالدين أي القانون، كما أن كلمة «الديان» يقصد بها في اللغة الآرامية والعبرية «القاضي» ومصدرها «مدينتا» أي القضاء. وتوافق هذه التفسيرات ما ورد في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، وما أشارت إليه بعض المعاجم العربية، فقد وضح من التفسير القرآني أن كل المواضع التي أطلق عليها لفظ المدينة كان عليها حكام وملوك، وفيها على وجه التخصيص الصيغة القضائية والدينية والإدارية والسياسية[١٠]. وفي لسان العرب تدرج الكلمة تحت مادة مدن ومدن المكان أقام فيه ومنه تستخرج المدينة، وميز القرآن الكريم بين المدينة والقرية، ففي الأولى القاضي والوالي وبها تقام صلاة الجمعة التي لا تصح حسب أبي حنيفة النعمان في القرية، والمدينة من منظور اجتماعي مكان تجمع الأمة ومركز نشاطها. وهناك من يعرف المدينة على أنها «مجتمع بيوت يزيد عددها على بيوت القرية أو المصر الجامع. ومدّن المدن بناها ومصرها. وتمدن تخلق بأخلاق أهل المدن»[١١]. وقيل: تبدأ الحضارة في كوخ الفلاح ولكنها لا تزدهر إلا في المدن.

نستخلص من ذلك أن الكتابات العربية القديمة استخدمت التمدن والعمران بدلاً من الحضارة، وفي رأينا أن التمدن الذي ارتبط بالمدينة باشتقاقه اللغوي الذي بيناه هو مرحلة راقية من مراحل التطور الحضاري، وفي المدنية تتوقف الروح الحضارية عن الإبداع لأنها وصلت إلى قمة المجد أو كما يصفها ابن خلدون في مقدمته «إذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم»[١٢]، فالهرم يلي المجد مباشرة وفي مرحلة المدنية تكون الحضارة قد استنفذت كل قواها الخلاقة ولم تعد قادرة على الإبداع، فيتحول عملها إلى تفسير التراث الذي خلقته الحضارة وانتاج الشروح لمذاهب أعلام السلف. ولعلنا نجد صدقية ذلك لو تمعنا في تاريخ حضارتنا الإسلامية، فقد انتهت المذاهب والنظريات والأعمال الفكرية بنهاية القرون الهجرية الأولى، ومنذاك ونحن نعيش فكرياً على عقائد وأفكار ومذاهب وعلوم السلف مفسرين ومكررين دون أن نخلق بعد قدرة التجاوز فهماً وإبداعاً. أما العمران وهو المفهوم الذي أطلقه ابن خلدون على علم الاجتماع، فهو وإن كان معبراً عن بعض الجوانب

الحضارية ولكنه بقي في حدود معينة وكان أحد مظاهر الحضارة وليس الحضارة برمتها.

ثانياً: موقع الدين في نظريات الحضارة الغربية

عندما نتحدث عن النظريات الغربية في الحضارة إنما نشير إلى المرحلة التي بدأت منذ عصر التنوير وإلى عصرنا الحالي، وهي مرحلة فكرية ساد فيها الفكر الوضعي بشكل عام، وتستدعي محاولتنا لفهم مرتكزات هذه النظريات الإلمام بما جاءت به المرحلة الوضعية من فكر يلغي الدور الديني في البناء الحضاري الإنساني ويعتبره مرحلة متخلفة.

١ ـ المرحلة الوضعية:

لم تبدأ الفلسفة الوضعية القائمة على تقديس العقل والارتباط بالتجربة بأوجست كونت كما هو متعارف عليه بل كانت الخزانة الفلسفية الغربية منذ عصر التنوير حبلى بهذه الفلسفة حتى أن عمانوئيل كانت وهو الفيلسوف المثالي حاول التنظير للفكر التجريبي الوضعي الذي يجد مثله الأعلى في إسحق نيوتن وفلسفته التجريبية. فجاء كونت وساعد على ولادة مذهبه الوضعي وأسس فلسفته في كتبه الأربعة(*).

يمتد مصطلح الوضعية هذا ليشمل فلسفات أخرى لا ترتبط بشكل مباشر بالفلسفة الكونتية ولكنها تتفق معها في الاعتقاد بأن اليقين لا تقدمه إلا العلوم التجريبية وأن العقل الإنساني لا يستطيع أن يتجنب الخطأ سواء في ميدان العلوم أو ميادين الفكر والتأمل إلا إذا كان مرتبطاً بشكل دائم بالتجربة ورفض كل ما هو مسبق وقبلي وأن مجال الأشياء في ذاتها خارج عن نطاق العقل، وأن العقل لا يدرك غير العلاقات والقوانين بين الأشياء، هذا ما نجده في فلسفات جون ستيوارت مل وهربرت سبنسر ورينان وكذلك تين(١٣).

ووضعية كونت تقوم على القول بعجز الفكر عن إدراك ما يفوق المعطى الحسي، فمهمة العقل إدراك ما بين الوقائع المحسوسة من علاقات

(*) وهي الآتية: محاضرات في الفلسفة الوضعية. ١٨٣ ـ ١٨٤٢ والمقال في العقل الوضعي ١٨٤٤ وطقوس العقيدة الوضعية ١٨٢ ونظام السياسة الوضعية ١٨٥٢ ـ ١٨٥.

أو قوانين، ولا يتحقق اليقين في نظره ألا في العلوم التجريبية. وبهذا ينزع كونت عن الدين كل أصالة ويحوله إلى نشاط دنيوي ويكتب قائلاً: «كل منا عندما يتأمل تاريخه الخاص إلا يتذكر أنه كان بالتتابع لاهوتياً في طفولته، ميتافيزيقياً في شبابه وفيزيقياً في كهولته؟.. هكذا يولد الدين عند كونت ويسميه اللاهوت. فالمنطق الذي يقضي بحتمية وجوده في بدء المعرفة يقضي أيضاً بزواله في نهايتها لصالح المعرفة الوضعية وحدها»[١٤].

ويقسم أوجست كونت تاريخ البشرية ومراحله الحضارية من خلال ما أسماه بتاريخ العقل الذي مر بحالات ثلاث: حالة لاهوتية وحالة ميتافيزيقية وحالة واقعية، والحالة الأخيرة هي الحالة الوضعية القائمة على أساس التجربة الحسية. وبهذا فإن الوضعية بمعناها الواسع تصف العقلية والحضارة التي ينطبق عليها ما يسميه أوجست كونت بالمرحلة الوضعية. وهي إذن تلك المرحلة التي تبدأ بعصر النهضة ثم التنوير وما تلا ذلك من مذاهب مثالية ومادية وتاريخية تنضوي جميعها تحت عنوان فلسفات الحداثة التي نشاهد اليوم بداية تداعيها.

يرى جورج زيميل في كتابه «فلسفة الحداثة» أن مفهوم الطبيعة في عصر الحداثة الوضعي احتل شيئاً فشيئاً المكان الأعلى وهو مكان الله فأصبحت الطبيعة هي المرجع الأخير، وفي القرن السابع عشر تمحورت رؤية العالم حول مفهوم القانون الطبيعي باعتباره المبدأ الجوهري الصالح. وفي نهاية هذا القرن نشأ المفهوم المركزي للأنا وللشخصية الفردية، حيث أصبحت الفردية هي المطلب الأخلاقي المطلق، بل بات الفرد وكأنه الغاية الميتافيزيقية للعالم... لقد عجز القرن التاسع عشر عن تقديم فكرة راشدة شاملة للحضارة[١٥].

عرفت المرحلة الوضعية بمعاداتها للنظم الدينية من وجهة النظر السياسية وتأسيس التفكير الاجتماعي بالاعتماد فقط على مفاهيم الفرد والجماعة والطبيعة والعقل البشري والنظام والصراع... وغيرها، فالحداثة ترتكز على استدعاء الطبيعة بدلاً من الوحي والدين فتعريف الخير والشر يتم على أساس قاعدة غير دينية ولا نفسية وإنما قاعدة بشرية. إن فكرة أن المجتمع هو منبع الفضائل والقيم والخير تقضي بأن يحل المجتمع مكان الله

كأصل أو كمبدأ للحكم الأخلاقي. إن العلم الاجتماعي نشأ كعلم سياسي أولاً من خلال الصراعات بين المؤسسة البابوية والأباطرة وهذا ما أدى بميكافيللي إلى أن يقيم الأعمال والمؤسسات السياسية دون الرجوع إلى الأحكام الأخلاقية والأصول الدينية بل للمقتضيات السياسية فحسب.

تقوم المرجعية السياسية للعلم الاجتماعي أو لفهم الحضارات ـ وفقاً للفكرة المشتركة بين كل من هوبز وروسو ـ على أن النظام الاجتماعي تأسس بناءً على قرار من الأفراد الذين يختارون الخضوع للسلطة العليا أو للإرادة العامة التي تعبر عن نفسها من خلال العقد الاجتماعي. فالنظام الاجتماعي لا ينبغي أن يعتمد على أي شيء آخر غير الخيار والقرار الإنساني الحر الذي يشكل مرجعية مبدأ الخير والشر ولا يمثل نظاماً يستند إلى الوحي ومنزلاً من الله. . . إن تحليل هوبز سبق غيره وأتى بعد ميكافيللي ليقدم أول نظرية حديثة في الحضارة، في البداية يرى هوبز أن حالة الحرب والموت بين البشر انتهت بتأسيس النظام الاجتماعي والسلام وذلك بتخلي كل فرد عن حقوقه لصالح السلطة المطلقة وهكذا نرى أن تصور نشأة المجتمع أو الحضارة لا يعتمد على تحليل اجتماعي وإنما على تحليل سياسي، فالأساس عند هوبز وكذلك روسو هو تأسيس النظام السياسي دون الرجوع إلى الأصول الدينية. أي أن النظرية الاجتماعية والحضارية لدى هوبز وغيره من فلاسفة القرن السادس والسابع عشر إنما نبتت على أرضية رفض الأصول الدينية. فأساس السلطة المعتمدة على الإرادة العامة تأخذ عند هوبز شكل الحاكم المطلق وعند روسو شكل القانون العقلي الذي يقهر النزوعات والميول الفردية الخارجة عن مصلحة المجتمع. . إن روسو شأنه شأن جميع فلاسفة التنوير يزيح الوحي ولا يعتمده كمبدأ للنظام الاجتماعي ويبدله بالعقل، فسلطان العقل عند روسو هو الذي يبشر بما سمي بالوعي الجمعي عند إميل دوركهايم. وكما نعلم فإن فكر دوركهايم هو وريث الفلسفة السياسية الوضعية في القرنين السابع عشر والثامن عشر بعد فترة الوهن التي حلت بها نتيجة انتصار النظرية التاريخية التي تقوم المجتمع باعتباره حقلاً للصراعات الاجتماعية بين الحاضر والماضي، بين المصلحة الراهنة والتقليد الموروث، بين الحياة العامة والخاصة[١٦].

هكذا نرى كيف كان الصراع السياسي أو التفسير السياسي هو الموجه لنظرية الاجتماع والحضارة في الفكر الوضعي الغربي. لقد ساد هذا التوجه في التصور الحضاري والاجتماعي في أوروبا حتى أصبح ينظر إلى المجتمعات الجزئية بدلاً من النظر إلى الحضارات الإنسانية. هذا ما نراه على سبيل المثال في تصور المجتمع النموذجي عند روسو الذي يتمثل في حكومة مدينة جنيف مسقط رأسه. وتحت ضغط المرجعية السياسية تم إحلال السياسة مكان المقدس كتعبير عن معيار الحياة الاجتماعية حتى جاءت الثورة الفرنسية التي وصلت بهذا التوجه إلى مداه وتم التوحيد بين المجتمع القومي أو الأمة والعقل والتوحيد بين القيم السياسية المدنية وبين الفضائل الأخلاقية دون تدخل للمعايير والأصول المبدئية المنطلقة من خارج السقف السياسي والبشري. وقد أدى ذلك إلى ظهور ما سمي بتقديس الفرد (أي الحاكم الذي تجتمع فيه إرادة المجتمع ويتحول إلى تنين قاهر لحفظ الأمن) بدلاً من تقديس الله[١٧].

ذلك هو المفهوم الوضعي للمجتمع والحضارة في أوروبا الحديثة من وجهة النظر السياسية، أما الوجهة المعرفية لهذا المفهوم فتتجلى في العلاقة بين العقل والصناعة، بحيث تكون الوضعية والآلية مظهران لشيء واحد هو العقل العلمي الواقعي «فالوضعية هي التعبير النظري، والآلية هي التعبير العلمي عن هذا العقل... كانت المادة هي الإله الذي اعترفت به الوضعية ودعت إلى عبادته والإيمان به، وكانت الآلة هي الرسول لهذا الإله وممثله أمام أعين الناس، فليس في العالم سوى المادة وليست الروح إلا مظهراً من مظاهرها... وطبيعي أن تفضي الوضعية إلى المادية الصرفة. وتنتج المادية بدورها نظرية المادية التاريخية التي نادى بها كارل ماركس وهي التي تنكر أن يكون للقوى الروحية وذاتية العقل تأثير في أحداث التطور أو التأثير في اتجاهه ومجراه... وإذا بالإنسان في مستهل القرن العشرين يجد أن تطوره الروحي بعيد كل البعد عن أن يكون ناضجاً لهذا التطور المادي الهائل فكان لا بد من وقوع كارثة هائلة بسبب هذا الاختلال الشنيع في التوازن وهذا النزوع العنيف بين قوتي الحضارة: المادية والروحية الذي أدى إلى الحرب العالمية الأولى[١٨]. بل إن استمرار هذا الاختلال قاد من جديد إلى الحرب العالمية الثانية وإلى عشرات الحروب المدمرة في العالم.

إن الاختلال الناجم عن الخيار الوضعي لم يصب الحضارة في بعدها الأفقي فحسب ولكنه أصاب الأبعاد الثقافية وتسرب إلى البعد النفسي للإنسان الوضعي. وهذا ما يتجلى في ظاهرة الردة المقنعة نحو البعد الروحي الديني المفتقد، فعقلانية التنوير البرجوازية التي تمثلت بالثورة الفرنسية وصلت في نهاية الأمر إلى عبادة العقل وتنصيبه إلهاً. إن وضعية كونت التي كانت ترفض وتسخر من التفسيرات الدينية للحضارة والمجتمع انتهت إلى ابتداع عبادة دينية وضعية وتأسيس كنيسة وضعية يتحدث فيها كونت عن عبادة «الموجود الأعلى» وهو ليس الإله القديم ولكنه الإله الوضعي المجرد الجديد الذي تفتقت عنه هذه الوضعية(١٩). لقد قاد التطرف في إنكار الدين إلى تطرف معكوس أنتج بدوره ديناً جديداً.. وهكذا عاد من حيث بدأ!!

لقد وجدت الفلسفة الوضعية نفسها مضطرة إلى إعادة البعد الديني في شكل كنيسة وكهنوت من رجال العلم الوضعيين يحيطون بالكاهن الأكبر أوجست كونت. ويصف أحد الناقدين للوضعية ما آلت إليه حالتهم هذه بقوله: «إن مصير الوضعية كان هو مصير الفيثاغورسية قديماً حيث أنها وصلت إلى ال النقطة التي تلتقي فيها مع الغريزة الوثنية والتي تعيد تقديس ما كان مرفوضاً من قبل، حتى أن كونت لم يتورع عن القول: أن المحبة الكونية كما صاغتها الكاثوليكية أكثر أهمية من فطنة العقل. وهكذا انتهى كونت إلى استنكار البحث عن الحقيقة العقلية فقال: مهما كان من أمر السعادة الناجمة عن استكشاف الحقيقة العلمية فهي لا تصل في أهميتها إلى أن تكون هي الموجه العام للسلوك(٢٠).

٢ ـ النظريات الغربية للحضارة:

يسعى عديد من واضعي النظريات الحضارية الغربيين للتأكيد على أن تاريخ البشرية هو تطور متلاحق في حالة صعود دائم انتهى ببزوغ الحضارة الغربية التي هي قمة الصعود الإنساني. ولقد درجت على هذا التقسيم غالبية الفلاسفة والمؤرخين الغربيين بشكل خاص. فقال الإيطالي جان باتيسا فيكو (١٦٦٨ ـ ١٧٤٤) بنظرة تطور الأمم من خلال الدورات التاريخية في كتابه «العلم الجديد ومبادىء فلسفة التاريخ» ولخص التطور البشري تاريخياً بمروره بثلاث مراحل هي: المرحل الدينية والدور الأساسي فيها للآلهة، ومرحلة

البطولة والدور فيها للشخصيات القوية ومرحلة العقل أو ما سمي بعصر الناس ودور الحضارة الحقيقية التي تسود فيها المساواة الطبيعية بين الناس[٢١]. وبعد هذه الأدوار تصاب الحضارة بالانتكاس وتعود إلى بربرية جديدة، ومنها تعود للدورات الثلاث، وهكذا دواليك. ومن الملاحظ أن هذه الدورات الثلاث تشير بوضوح إلى تفوق الحضارة الغربية لكونها تقع فيما أسماه «الحضارة الحقيقية» التي لو انتهت أو انتكست فستعود البشرية إلى المرحلة الدينية.

وقال الفيلسوف الألماني هيجل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) بمسيرة الروح في التاريخ لاكتساب المعرفة وتحقيق الحرية فالمجتمعات تسعى في مسيرتها التاريخية للتعبير عن العقل وتجسده. وعلى هذا الأساس مرت البشرية بمراحل عديدة لتحقيق تكامل العقل ووعيه بالحرية: ففي المرحلة الأولى ـ حسب هيجل ـ بدأت الروح في العالم الشرقي الذي لم يعرف سوى نموذج الحاكم المطلق والمواطنين الذين يخضعون له كالعبيد، وفي المرحلة الثانية لمسيرة العقل ظهرت الحضارة اليونانية والرومانية واتسعت مجالات الحرية، أما المرحلة الثالثة فقد جعلها هيجل في الأمم الجرمانية التي أصبحت بتأثير المسيحية أول الأمم التي وصلت إلى أن الإنسان حر بما لديه. إن مسيرة التاريخ لدى هيغل في حالة صعود مستمر لأن شمس العقل لا تعود لتشرق من الشرق في دورة جديدة[٢٢]. وقد تبين ضعف هذه النظرية لأن الدراسات التاريخية أثبتت أن دورة الحضارة لا تبدأ بمكان وتنتهي بآخر، ومن الغرور غير المبرر علمياً القول أن العقل الغربي يقف في الذروة لعدم وجود خط حضاري واحد للبشرية. وقد رفضت هذه النظرية من داخل الغرب نفسه فحركة ما بعد الحداثة ترفض فكرة «التقدم» الكلاسيكية التي كانت تتصور تاريخ الإنسانية وفق نموذج خطي صاعد من الأدنى إلى الأعلى إذ لا دليل على ذلك فالتاريخ قد لا يتقدم ولكنه يتراجع وتضرب مثلاً بالحربين العالميتين وظهور النازية والفاشية[٢٣]، فالحضارات تولد وتتطور وتنحط فتزول وفقاً لسياقات خاصة ومتعددة، فتنشأ الحضارات في بلدان وفي مراحل تاريخية معينة وقد لا تنسج بينها أي علاقات كما أنها لا تسير بالضرورة في خط متصاعد. ولكن ذلك لا يعني أنها لا تستفيد من التطور التقني والمادي

والروحي الذي وصلت إليه الحضارات الأخرى، فهذه المنجزات إنما هي إرث بشري حضاري.

وهناك النظرية الماركسية في التطور الحضاري والتي عرفت بالنظرية المادية وضعها كارل ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣) وقامت على أساس أن العامل الاقتصادي هو الحاسم في الصراع البشري وقسم هو الآخر مراحل التطور الحضاري إلى خمس: الأولى اعتبرها مرحلة المشاع الأول، والثانية مرحلة العبودية ثم مرحلة الاقطاع، وتليها الرأسمالية ثم المرحلة النهاية التي تتكلل بانتصار الطبقة العاملة الحاسم وقيام الشيوعية أو مرحلة المشاع الثاني.

وقد اشتهر المؤرخ الألماني اسوالد شبنجلر (١٨٨٠ ـ ١٩٣٦) بكتابه القيم «تدهور الحضارة الغربية» وقال بما سمي «مورفولوجيا الحضارة» أي علم حياة الحضارة، فوجد أن الحضارة كالإنسان أو الحيوان تنشأ فتمر بأدوار الطفولة والشباب والنضارة والشيخوخة وهي وحدة مقفلة على نفسها لها سماتها وأسلوبها المتميز. إنها تولد في اللحظة التي تستيقظ روح كبيرة، وتنفصل عن الحالة الروحية الأولي للطفولة الإنسانية الأبدية... وتموت الحضارة حينما تكون الروح قد حققت جميع ما بها من إمكانيات على هيئة شعوب ودول ولغات ومذاهب دينية وفنون وعلوم. وأن الحضارة عندما تحقق هذه الأمور وتستنزف إمكانات روحها في تجسيد هذه الإنجازات تتخشب وتتحول إلى مدنية وأخيراً تتجاوز المدنية إلى الإنحلال والفناء. إن التاريخ في نظر شبنجلر لا وجود له إلا بالأمم، لأن الأمم هي الصورة الحية التي إذا حطمتها حطمت التاريخ[٢٤].

لقد كرر مؤرخو الحضارة الغربيين من فيكو وهيجل إلى شبنجلر فهنري فرانكفورت.. إلخ مقولة ابن خلدون عن أطوار الحضارة ومراحلها حيث تظهر وتنضج وتذوي ولا تعود البتة.

وأخيراً تأتي نظرية المؤرخ الإنجليزي أرنولد توينبي (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦) الذي لا يرى ما يراه شبنجلر حول دور الروح لدى أمة ما في بزوغ الحضارة فقد رأى أن الحضارات تنشأ نتيجة عوامل متعددة تتفاعل بعلاقة مشتركة. وقد قام بدراسة الحضارات البشرية وقسمها إلى إحدى وعشرين حضارة، لم يتبق منها حسب تقسيمه ـ سوى خمس وهي: المسيحية الغربية والمسيحية

الأرثوذكسية والإسلامية والهندية وحضارة الشرق الأقصى. والنتيجة التي خرج بها هي أن الحضارات هذه تنشأ وتختفي حسب مدى استجابتها لعوامل التحدي. فالمجتمعات تستجيب بصور مختلفة لتحد مشترك، فالبعض يميل للخضوع، والبعض يتحدى.. وهو ما أدى إلى ظهور ما سمي بنظرية «التحدي والاستجابة» لتفسير حركة التاريخ. فتوينبي يرى أن الأحوال الصعبة وليس الأحوال المؤاتية هي التي تنتج الحضارات. وشروط قيام الحضارات هي: العوامل الجيولوجية، فعصر الجليد أعاق مسارها... وكذلك العوامل الجغرافية، فحرارة المناطق الاستوائية المرتفعة لا تهيء للحضارة أسبابها، والعوامل الاقتصادية تلعب دوراً مهماً للغاية وكذلك العوامل النفسية فلا بد من وجود نظام سياسي يؤدي إلى استقرار الناس.

ويخلص توينبي للقول: «إنه لن يتحقق للبشرية وحدتها المرتجاة من غير مشاركة الله فلو أسقطت المرشد العلوي من اعتبارها لا ندفع الإنسان إلى الفتنة والتنافر وهو ما يجافي طبيعته القائمة على الإلفة وحسن المعاشرة[٢٥].

٣ ـ صرخات العودة للدين لإنقاذ الحضارة:

يتضح لنا مما سبق أن تياراً عريضاً من المفكرين الغربيين يقر ضمناً أو صراحة بما للدين من تأثير بالغ في البناء الحضاري وتوجيه البشرية. وقد رأينا أنه حتى منظر الفكر الوضعي كونت قال بذلك بطريقة مقنعة، وهو ما أقره على مضض نيتشه أيضاً عندما قال: «والدين والحياة الدينية الخصبة القوية الحية من مميزات الحضارة، تجدها في كل مظاهرها من فن وعلم ونظم اجتماعية وسياسية لأن حياة الفرد الداخلية ثرية بينما المدنية تكاد تخلو من الروح الدينية نقصد روح الدين الغنية»[٢٦]. رغم أنه تابع القول بالإشارة إلى أنه يقصد الغنى الروحي والحالة النفسية العميقة التي يفرزها الإيمان.

أما جان جاك روسو فقد اعترف بعجز العقل عن تعليم الفضيلة للناس «فالعقل يبدو أنه بغير حس أخلاقي... وقد اقتنع عمانوئيل كانت بما قاله هيوم وجماعة الفلاسفة الفرنسيين من أن العقل وحده لا يمكنه أن يقدم الدفاع الكافي حتى عن أساسيات اللاهوت المسيحي. ولكنه وجد في روسو

سبيلاً لإنقاذ تلك الأساسيات وهي أنها تنكر مفعول العقل في العلم فوق الحسي، وتؤكد استقلال الفكر، وأولوية الإرادة، وخلود النفس، ووجود الله، من شعور الإنسان بالتزام غير مشروط بالقانون الأخلاقي»[٢٧].

فإذا انتقلنا إلى القرن العشرين فسنجد أن واحداً من أهم وأول الأصوات التي ارتفعت للاعلان عن إفلاس الحضارة الغربية الحديثة ذات التصور الوضعي هو صوت رينيه غينون[٢٨] الذي يرى أن الحركات المضادة للحداثة داخل الحضارة الغربية والتي تتحدث باستمرار عن سلبيات التصور الوضعي للحضارة ستبقى بعيدة عن الفهم الحقيقي طالما ظل أفقها العقلي مرتبطاً بالإنسان فقط دون البعد الإلهي وبقيت أسيرة القوانين الوضعية، وإن لم تذهب أبعد من ذلك فإن الأمل في الخلاص ضائع لا محالة.

إن الأمر المثير للانتباه في آراء رينيه غينون هو أنه يمتلك شجاعة فريدة لم يسبقه لمثلها مفكر غربي، وبخاصة حين يصرح أن الغرب يحتاج إلى من يدافع عنه ضد نفسه ضد ميوله ونزعاته التي لو تركت على عواهينها سوف تؤدي بالقطع إلى دماره. ولا يبقى غينون مكتوف اليدين أمام أزمة الغرب هذه بل يدل إلى سبل الخلاص، فإصلاح الحضارة الغربية يتأتى من خلال ما يلي:

- تجاوز العقلية الوضعية.
- العودة إلى التراث الديني.
- التقارب مع الشرق.

إن الحضارة التي لا ترتكن ـ حسب غينون ـ إلى مبدأ متعالٍ، بل على العكس يرتكز واقعها على رفض مبادىء الأصول الدينية هي حضارة فاقدة للمعنى فيما يتعلق بذاتها، وفاقدة لكل إمكانات التفاهم مع الحضارات الأخرى.. لقد حدث منذ بداية النهضة تغيير هائل أشد خطورة من كل التحولات والإنحرافات التي عرفتها الحضارات الغربية السابقة عبر عصور ازدهارها وتدهورها... فقد انحصر منذ زمن طويل مستودع الأصول إلى الشرق الحافل اليوم بكل الديانات والمذاهب، ولن يعرف الغرب خلاصاً دون عودة الروح الدينية لعروقه. وأن عملية إعادة تأسيس الفكر الغربي

ورفض الوضعية ينبغي في رأيه أن تستند إلى المسيحية الكاثوليكية، ليست تلك السائدة في الغرب والتي لم يبق فيها إلا شحيح من الأصول، بل تلك التي حفظته لنا الحضارات الشرقية، وينبغي على النخبة الغربية الاستعانة بهذا المخزون لإعادة إحياء الحضارة الغربية[٢٩].

وهكذا نجد أن الوضعية بمعناها العام حولت الحضارة الغربية إلى كابوس مرعب للأفراد والأمم، فمفهوم الاستلاب الذي رافق حركة التصنيع حول الأفراد إلى أدوات إنتاج وحول نفسياتهم إلى خواء مظلم، ومفهوم التقدم منح شرعية للمستعمرين الغربيين بتصفية حضارات الأمم الأخرى والقضاء على ثقافاتهم وامتصاص خيراتها، والمادية حاربت دون هوادة الجوانب الروحية في الحياة اليومية وجعلت الناس أرقاماً بلا معايير وقيم يلهثون وراء التراكم، وجعلت التكنولوجيا الآلة بمثابة عبد يُستغل من أجل صنع المزيد من العبيد، وما زلنا في أول طريق الالكترون والمعلومات... لقد رفض غينون الانتحار المحتوم للغرب ولم يجد سبيلاً لنجدته بعد أن فقدت المسيحية الغربية الصلة مع منابعها الروحية سوى العودة للأصول المشرقية، وتلك صرخة النجدة التي تضج بأصدائها الساحة الثقافية الغربية اليوم.

ثالثاً: الإسلام والحضارة

ينطلق المسلم في رؤيته للعالم وتاريخه ومستقبله من أصول دينه وهي خمسة[*]: الوحدانية التي تجلت في شهادة لا إله إلا الله وهي أصل التوحيد، والأفعال الإلهية والإنسانية وأصلها العدل، الرسالات السماوية والوحي المتجلية بالنبوة، وحكم الأمة بأصل الإمامة، ومصير الإنسان بعد الموت بأصل المعاد. ويحدد علم أصول الدين تصورات المسلم نحو العالم ورسالته في الحياة وموقفه من الموجودات وطريقة حياته مع غيره من المخلوقات. وعلم أصول الدين لدى القدماء كما يعرفه حسن حنفي «أصل الدين في العقائد وأصل العقائد في العقل، ويشمل العقل الحس والعقل، الحدس والاستدلال، الاستنباط والاستقراء، المعرفة العقلية والمعرفة التجريبية، المعارف النقلية وشهادات التاريخ... يقرن علم أصول الدين

(*) نورد الأصول هذه لمجرد توضيح القصد دون حصر هذه الأصول بمذهب معين.

بعلم أصول الفقه وأصول النظر هي موضوع أصول الدين ويكون علم أصول الفقه معيار السلوك»[٣٠].

إن حكم الله الواحد الأحد وتساوي البشر أمامه بخضوعهم لشريعته هما سمتان تأسيسيتان للبنية العقيدية للجامعة الإسلامية. وكذلك فإن توحيد الخالق الذي هو أساس الرسالة القرآنية يعمل على تشكيل حياة ودقائق معيشة كل عضو من أعضاء الجماعة الإسلامية ويتغلغل على نحو ملموس في سنن الاجتماع الحضاري الإسلامي، ناهيك عن «القيمة الكبرى التي يعطيها التصور الإسلامي للإنسان ولدوره في الأرض، ولمكانه في نظام الوجود، وللقيم التي يوزن بها، ثم لحقيقة ارتباطه بعهد الله، وحقيقة هذا العهد الذي قامت خلافته على أساسه»[٣١].

ومن هذه المنطلقات صاغ المفكرون المسلمون رؤيتهم التاريخية الحضارية. ومما يشهد به للمؤرخين المسلمين أنهم أكسبوا التاريخ الإسلامي بالإضافة إلى صبغته الدينية والسياسية، صبغة حضارية عالمية كانت من أهم خصائصه في العصور الوسطى فأصبحوا على حد تعبير الأستاذ الخالدي رواد التاريخ الحضاري العالمي[٣٢]. تم ذلك في فترة مبكرة جداً لم يكن الغربيون فيها قد تجاوزوا تواريخهم الخاصة. فلم يظهر لدى المؤرخين الغربيين أي اهتمام بتواريخ الشعوب الأخرى إلا مع بداية الكشوف الجغرافية، وقد ساعدت الدوافع الاستعمارية على دراسة تواريخ الأمم الأخرى.

ومن نافلة القول أن لكل حضارة صبغتها الخاصة وأهدافها التي تعبر عن عقل جماعتها الحضارية وأمانيها، وتؤسس لرسالتها الحضارية، وهي ليست بالضرورة رسالة مشتركة لكل الجماعات البشرية، وذلك ما يفسر تنوع الحضارات، ولا يمكن فهم رسالة أي جماعة حضارية دون التوغل في مصادرها العقيدية الدينية والنفسية والعقلية المعبرة عنها. فالحضارة الإسلامية مثلاً «ذات منهج وهدف قام منهجها على تفاعل العقل مع الوحي لأحكام سير هذه الحضارة إلى هدفها وهو الإنسان. تعددت موضوعاتها حتى شملت كل جوانب الحياة الاجتماعية والفردية. اتسعت آفاقها في النطاقين الزماني والمكاني مما يؤكد إنسانيتها وشموليتها»[٣٣]. يتكافل العقل والوحي فيها بهدف إسعاد الإنسان ذلك المخلوق الذي كرمه الله بأن جعله خليفته في الأرض كما ميزه بالعلم والحرية والإدراك. فكتاب الله تعالى يقوم أساساً على

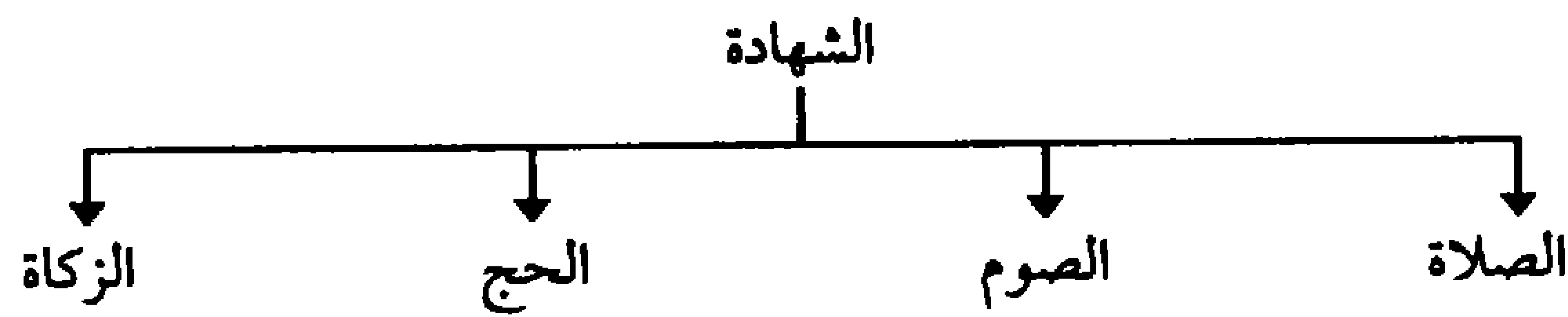
تأكيد دور المسلمين في عمران الأرض وإقامة الحق والعدل في ربوعها.

أما الحضارة الغربية الحالية فقد تراجع البعد الديني فيها إلى درجة أن أصبح واحداً من مظاهرها العديدة وهي: المظهر السياسي، نوع الحكومة وإدارتها ومؤسساتها. المظهر الاقتصادي: موارد الثروات ووسائل الانتاج الزراعي والصناعي وتبادل المنتوجات. المظهر الاجتماعي: تكون المجتمع ونظمه وحياة الناس وطبقاته وآدابه. المظهر الديني: المعتقدات العبادات وعلاقة الإنسان ونظرته إلى الكون والحياة. المظهر الفكري: النتاج الفكري من فلسفة وعلم وأدب. المظهر الفني: رسم ونحت وموسيقى وغناء... إلخ.

لكن الدين في الحضارة الإسلامية ـ كما سبق ونوهنا ـ لم يكن بأي حال جزءاً من كل. لقد كان الكل الذي تتفرع عنه وتتجسم من خلاله المظاهر الحضارية المدينية، فالإسلام يتجسد في الحكم ونوعيته كما هو مصدر تنظيم الثروات وتوزيعها، وهو الفيصل الجامع المانع لسلوك الأفراد والجماعات داخل مجتمع الجماعة والأمة. وما نشاطات علماء الدين والنشاطات الفكرية والفنية إلا نتاج تفاعل الفكر الإسلامي مع الواقع الاجتماعي المتحرك. ومن اليسير ملاحظة ذلك في كل المظاهر. والإسلام في نهاية الأمر ليس نظاماً دينياً فحسب بل هو منهج حياة ونظام شامل لكل جوانب الحياة. فقد أقامت الحضارة الإسلامية توازناً دقيقاً ومهماً بين النواحي المادية والروحية، وحافظت الجماعة الإسلامية بفضل ذلك دوماً وحتى يومنا هذا على اتزانها ووحدتها الروحية والمادية وهو الأمر الذي جعلها متمسكة أيما تمسك بهويتها الأصيلة ولم تنصهر في الحضارة المادية. إن قوانين المعاملات والعبادات الإسلامية اقتضت مبادىء أخلاقية رفيعة ترافقها مما دفع لقيام المجتمع الحضاري.

ولعل أفضل ما يترجم عملية احتضان الإسلام لكل مظاهر الحياة هو مثال انطباق التعاليم الإسلامية على مظاهر مدينة إسلامية. سنرى أن الإسلام كعقيدة وعبادات وشعائر يتجسد في بناء ومعمارية المدينة الإسلامية. فانطلاقاً من الحرص على تطبيق الشعائر الإسلامية بنيت المدينة حول المسجد وأول ما يبنى في المدينة مسجدها وبعد ذلك يتم تعمير المدينة. وقد لاحظ ذلك باحث فرنسي قام بدراسة شيقة استنتج فيها أن المدينة مؤسسة دينية ومعمارها

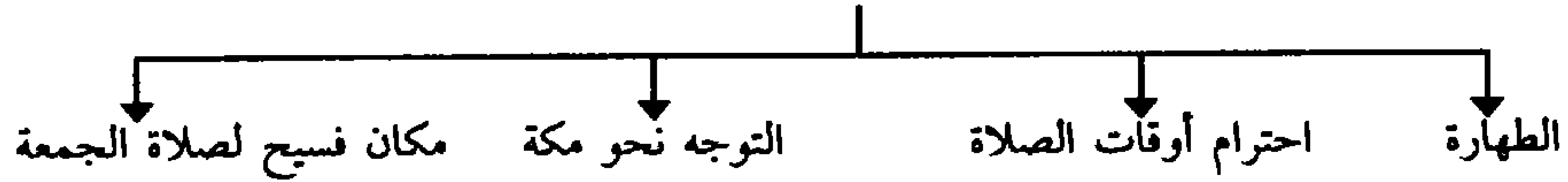
ترجمة لأركان الإسلام الخمسة[٣٤]، وقد تأسست أصلاً لممارسة الشعائر الإسلامية ولخدمتها. فإذا أردنا أن نصور انطباق أركان الإسلام على المدينة الإسلامية فستكون الأركان الأربعة: الصلاة والزكاة والصوم والحج زوايا قاعدة الهرم والتوحيد بالشهادة «أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله» قمة هذا الهرم. ولعل هذا التنظيم الدقيق للحقيقة الربانية يتجسد بشكل أكثر وضوحاً لو حاولنا تحويله إلى أشكال توضيحية كالأشكال التالية:



فالتوحيد بالشهادة هو جوهر الوجود أما باقي الأركان فتنهي عن الفحشاء والمنكر وتأمر بالعدل وتآزر الجماعة الإسلامية وتآخيها.

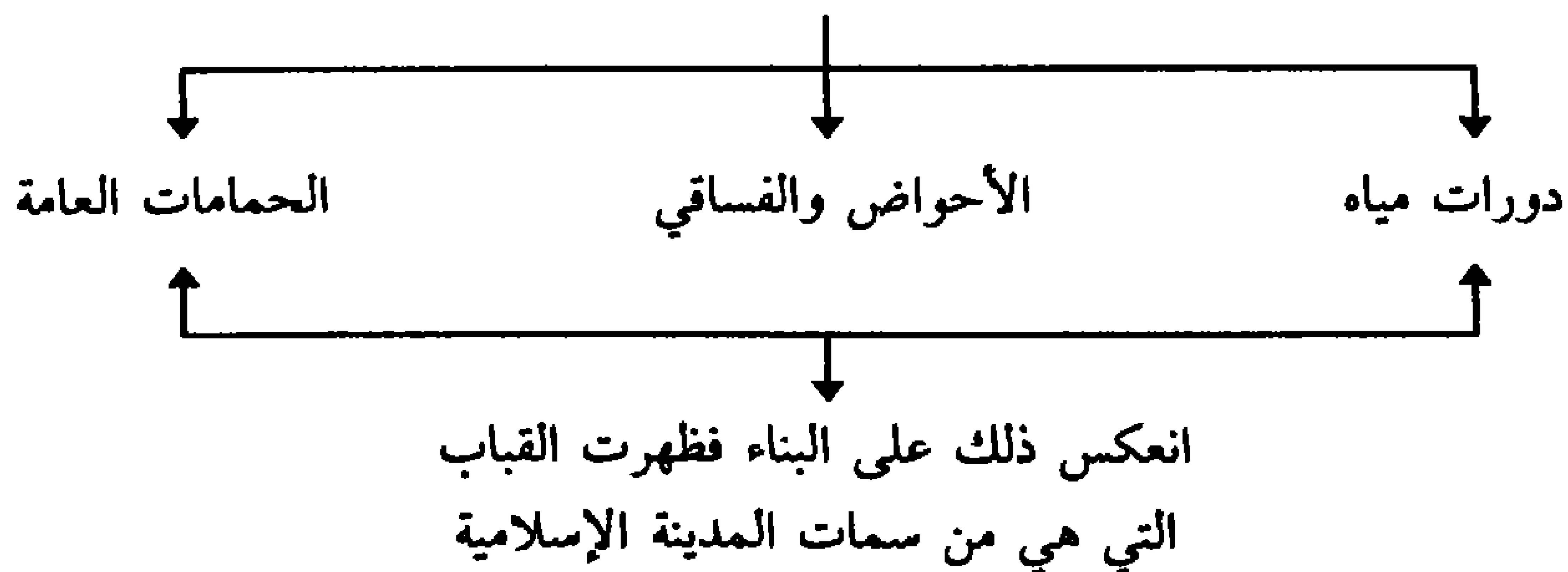
إقامة الصلاة أثرت في تصميم المدن(*)

لأنها استدعت القيام بالواجبات التالية:

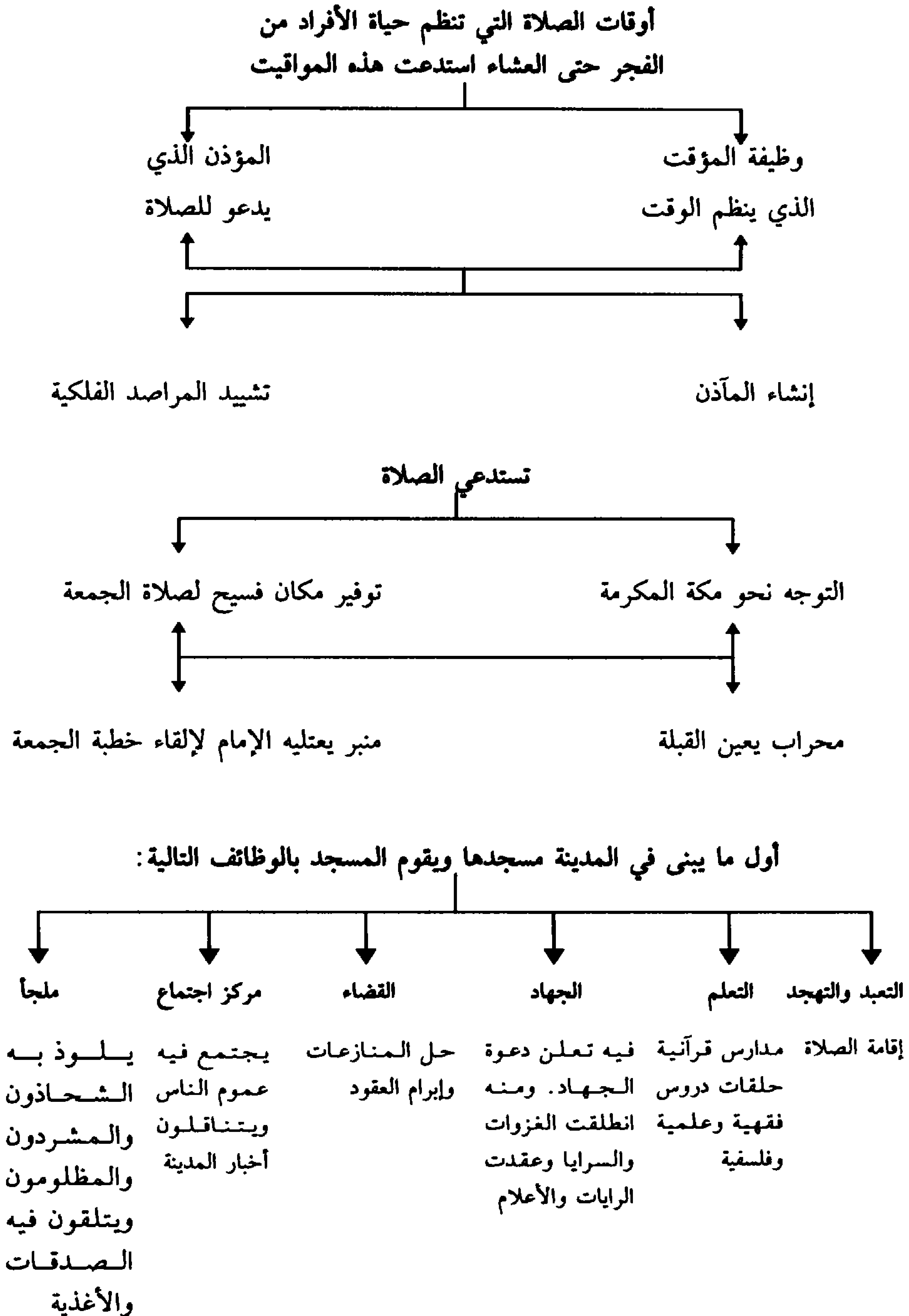


الطهارة الواجبة لأداء الصلاة

غسل جزئي أو كلي؟



(*) نقتصر أمثلتنا التوضيحية هذه على ركن الصلاة فحسب لدلالتها وتجنباً للإطالة.


أوقات الصلاة التي تنظم حياة الأفراد من
الفجر حتى العشاء استدعت هذه المواقيت
وظيفة المؤقت
الذي ينظم الوقت
المؤذن الذي
يدعو للصلاة
إنشاء المآذن
تشييد المراصد الفلكية
تستدعي الصلاة
التوجه نحو مكة المكرمة
توفير مكان فسيح لصلاة الجمعة
محراب يعين القبلة
منبر يعتليه الإمام لإلقاء خطبة الجمعة
أول ما يبنى في المدينة مسجدها ويقوم المسجد بالوظائف التالية:
التعبد والتهجد
التعلم
الجهاد
القضاء
مركز اجتماع
ملجأ
إقامة الصلاة
مدارس قرآنية حلقات دروس فقهية وعلمية وفلسفية
فيه تعلن دعوة الجهاد. ومنه انطلقت الغزوات والسرايا وعقدت الرايات والأعلام
حل المنازعات وإبرام العقود
يجتمع فيه عموم الناس ويتناقلون أخبار المدينة
يلوذ به الشحاذون والمشردون والمظلومون ويتلقون فيه الصدقات والأغذية

وتقام دار الأمارة التي يسكنها الوالي وهي مقر الحكومة الرسمي ملاصقة للمسجد وبعد ذلك تقام الأسواق التي هي الشريان الاقتصادي للمدينة وتخطط الشوارع والزوايا والمستشفيات وفقاً للمقتضيات السابقة.

هكذا نجد التطابق المدهش للإسلام مع الحضارة فهو أساسها ومنطلقها، ولا ينطلق العمران إلا وفقاً للعقائد وتحقيقاً للأصول وتجسيداً للشعائر، فالمدينة كلها بمعمارها ومفاهيمها تحولت إلى مؤسسة دينية إسلامية تأثرت وعملت استناداً إلى ثلاث ركائز أساسية وهي: القرآن الكريم والسنة المترافقة بشخصية النبي ﷺ والانضباط الاجتماعي الذي التزم به المؤمنون الأوائل. وفي المدينة الإسلامية برز النسق الجماعي فالجانب الاجتماعي مقدس لأن مفهوم الأمة ارتبط بالمدينة وأصبح إجماع الأمة ركناً من أركان التشريع. ويبقى التأكيد على أن «الغرض من تخطيط المدن هو إعطاء تعبير مادي للحقيقة الروحانية والمجردة التي تسمى المدينة، والتي هي في جوهرها رمز لنظام سياسي واجتماعي وديني»[٣٥].

خاتمة

منذ أوائل القرن الحالي، ونقد الحضارة الغربية لم يتوقف حتى من الغربيين أنفسهم، عشرات المفكرين والعلماء ساهموا به، بيد أنه بقي سطحياً لأنه انطلق من بنى هذه الحضارة مستخدماً أدواتها، بمعنى أن الناقدين لم يفارقوا الأرضية الفكرية والفلسفية الحداثية، فأعادوا انتاج فكر ما بعد النهضة وكرروه بألبسة شتى. لم يضف هذا النقد شيئاً لأن «فاقد الشيء لا يعطيه» كما يقال. والخلل إنما أصاب الفكر والعمل بعدم التوازن بين المادي والروحي. وحيث أن الغرب قد نضبت، منذ زمن طويل، روحانيته فقد بات بعض مثقفيه يخشون أن يقع صريع خلافاته المادية والمصلحية وأن تدركه الساعة ويهدم بأسلحته التدميرية الشاملة الفتاكة الصرح الحضاري الإنساني برمته.

من هنا تبدو حيوية عملية التأصيل الحضاري بالقطيعة مع الوضعية بكل أشكالها والعودة للأصول وللشرق. وهذا فكر يشهد اليوم بعض الاتساع. ومن ناحيته أدرك الشرق عظم مسؤولياته الحضارية، فثورة المعلومات التي حولت العالم إلى قرية صغيرة كما يقال، جعلت أحد المفكرين المسلمين[٣٦] يتساءل

فيما إذا كانت هذه الثورة ستكرس الغرب مركزاً والعالم الإسلامي طرفاً أم أنها ستشيع لنموذج الجماعة الإسلامية القائم على النظرة العالمية للتوحيد. فالنموذج الإسلامي يرفض بطبيعته أية تبعية لأي نموذج آخر وهو ما يجعله في مواجهة يومية مع النظام الدولي الجديد بعد أن اختفى من الساحة الدولية معارضوه..

إن مفهومي وحدة الخالق وأخوة الإنسانية، كما يستطرد حميد مولانا، هما المفهومان الأساسيان لنظرية التوحيد وقد غذيا المعرفة والبحث العلمي في حقبة سيادة الحضارة الإسلامية، عندما تغلب مفهوم وحدة الإنسان على الحواجز الجغرافية والعرقية واللغوية، وأسس التقويم الإسلامي للمعلومات والمعرفة. ونموذج الجامعة الإسلامية مبني على تكامل الشخصية الإسلامية التي تنظر لكل مظاهر الحياة ككل متكامل غير مشتت أو مجزأ، فالعلمانية أخفقت في ديارنا لأنها تشتت الحياة، ولأنها تفصل بين الدين والدولة، والإسلام ينظر لكل ذلك ككل متحد فكرياً وعملياً. إن نظرية الإسلام في «الأمة» ليس لها مثيل في الفكر الغربي لأنها مفهوم له معنى عالمي يتجاوز الحدود والقوميات والأعراق..

لهذه الأسباب جميعاً يبدو البديل الحضاري الإسلامي المنافس بجدارة للنموذج الغربي السائد ومن ينظر إلى خارطة ديار الإسلام سيجدها ربما هي الوحيدة المنفلتة من الذوبان في الغرب.. ألم يعد التحدث ينحصر اليوم بديار الإسلام فقط ولا يوجه العدوان لغير هذه الديار؟ لعل بعض ما يحدث اليوم يدل على أن نظرية أرنولد توينبي في «التحدي والاستجابة» كشرط لقيام الحضارة أصبحت تفرض نفسها اليوم على الساحة الإسلامية والدولية. وإذ تتفق كل الأصوات رغم اختلافاتها بالتفصيلات على ضرورة إعادة تأسيس الحضارة على المبادىء الأصيلة لتحقيق التوازن بين المادة والروح.. ولا يوجد اليوم نموذج حضاري متوازن غير النموذج الإسلامي. فعسى أن يكون هذا منطلقاً لعودة المسلمين إلى ساحة العمران البشري كي يواصلوا ما بدأه السلف الصالح ليتم الله نوره ولو كره الكافرون **﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون﴾** [سورة الصف/ ٩].

الهوامش

(١) انظر: عبد الرحمن بدوي. شبنجلر (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٨٢) ص ١٦٤.

(٢) محمد جواد مغنية: فلسفة الأخلاق في الإسلام (بيروت: دار الجواد، ط ٣، ١٩٨٤) ص ١٥ ـ ١٨.

(٣) انظر: عبد العزيز بن عبد الله. الفلسفة والأخلاق عند ابن الخطيب (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ٢، ١٩٩٣) ص ٢٠ ـ ٢٥.

(٤) الموسوعة الفلسفية العربية. م ١، (بيروت؛ معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦). ص ٣٧٣.

(٥) Encyclopédie Universalis, corpus Vol. 5, Ed. á paris, 1989, p 944.

(٦) معن زيادة. خير الدين التونسي وكتابه أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك. ط ٢ (بيروت: المؤسسة الجامعية للنشر، ١٩٨٥) ص ١١٨.

(٧) يستخدم مصطلح الحضارة تارةً بمعنى الثقافة بمعناها الانثربولوجي عند القول أن كل المجتمعات الإنسانية مهما صغرت ومهما بلغت درجة رقي تملك ثقافة خاصة يستوي في ذلك شعب الاسكيمو أو الامريكي. وتارةً أخرى يستخدم المصطلح ليعني الانتماء الديني كأن يقال الحضارة الإسلامية والحضارة المسيحية. البعض يقول توجد ثقافات قومية متعدّدة وحضارة إنسانية واحدة، والبعض الآخر يقول بوجود عدّة حضارات إنسانية فقد عدّد توينبي ما يقرب من العشرين حضارة إنسانية.

كان المفكّرون الألمان قد ميّزوا بين الحضارة والثقافة فجعلوا الحضارة تقتصر على الإنجازات التقنية والمعرفة العلمية الموضوعية في حين جعلوا الثقافة تشتمل على المعرفة الذاتية غير الوصفية كالديانات والفلسفة والفنون.. أما الانثربولوجيون الأمريكيون فإنهم يرون الثقافة أوسع من الحضارة لأنها نمط أو طريقة الحياة في مجتمع ما فهي تشمل الأدب والديانات والأخلاق ومظاهر الحياة الاجتماعية.. أما الحضارة فهي أما ثقافة العالم بأسره أو ثقافة مجتمع كبير نسبياً.. الثقافة عامة والحضارة خاصة وبالتالي فالحضارة شريحة خاصة من شرائح الثقافة، فليست كل الثقافات حضارات في حين أن كل الحضارات ثقافات، أو أن الحضارة الواحدة هي التركيب الأعلى لجميع الثقافات ولا ينفي هذا التعريف الدور القومي في الحضارة.. فإن خصوصية الحضارة لا تتناقض مع شموليتها. الموسوعة الفلسفية، المصدر السابق نفسه، ص ٣٧٣ ـ ٣٧٥.

(٨) انظر: مالك بن نبي. مشكلة الحضارة، ترجمة عبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر، ط ٥، ١٩٨٤) ص ٧٤ ـ ٧٧.

(٩) نور الدين حاطوم: نبيه عاقل، أحمد طربين، صلاح مدني، موجز تاريخ الحضارة. ج/١، حضارات العصور القديمة. دمشق، مطبعة الكمال، ١٩٦٥. ص ٥ و ٦.

(١٠) محمد عبد الستّار عثمان. المدينة الإسلامية (الكويت: عالم المعرفة، ١٩٨٨) ص ١٧.

(١١) ابن منظور. لسان العرب. م ١٣ (بيروت: دار راصد) ص ٤٠٢ ـ ٤٠٣.

(١٢) ابن خلدون. تاريخ ابن خلدون: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر (بيروت: مؤسسة جمال للطباعة، ١٩٧٩) م ١، ص. ١٤.

(١٣) André LALANDE, Vocabulaire thehnique et critique de la philosophie, paris, PUE, 1972, PP. 792- 793.

(١٤) الموسوعة الفلسفية العربية م ١ ص ٤٤٥.

(١٥) George SIMMEL, Philosophie de la modernité.. Vol. II, payot, 1990, pp. 234- 235.

(١٦) Alain TOURAINE Critique de la modernité, Fayard, 1992, PP. 30- 31.

(١٧) Ibid, P. 31.

(١٨) انظر: عبد الرحمن بدوي. نيتشة (الكويت: وكالة المطبوعات، ٥، ١٩٧٥) ص ١٤١ ـ ١٤٣.

(١٩) Léon BRUNSCHVICG, La raison et la religion, Librairie Félix Alcan, 1939, pp. 210-215.

(٢٠) Ibid, p. 215.

(٢١) انظر: محمود أحمد دواه «الاتجاهات المختلفة في تفسير التاريخ» الفكر العربي، ع ٥٨، ١٩٨٩.

(٢٢) هيجل. محاضرات في فلسفة التاريخ. ج ٢ العالم الشرقي. ترامام عبد الفتاح (بيروت: دار التنوير) وانظر أيضاً: قيس جواد «مشارق الغرب النقيضة» دراسات شرقية، ع ١، ص ٩.

(٢٣) انظر: السيد يسين «الثورة المعرفية الهادئة، الحداثة وما بعد الحداثة»، مجلة أصول، العدد ١، السنة ١، ١٩٩٤.

(٢٤) اسوالد اشبنغلر. تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيباني، ج١ (بيروت: مكتبة الحياة، د. ت) ص ١١ ـ ٣.

(٢٥) أرنولد توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج ٤، ترجمة فؤاد محمد شبل وأحمد عزت راجح القاهرة؛ جامعة الدول العربية، ط ٢، ١٩٦٥، ص ١٩.

(٢٦) عبد الرحمن بدوي. نيتشه، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٧ ـ ١٤٨.

(٢٧) ول وايريل ديوارنت، قصة الحضارة. ج ٤، مجلّد ١٠، ترجمة فؤاد اندراوس (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٨٧) ص ٣٧٥ ـ ٣٧٦.

(٢٨) René GUENON, la crise du monde moderne, paris: Idées, Gallimard, 1975.

(٢٩) حسن حنفي. من العقيدة إلى الثورة: المجلد الأول المقدمات النظرية. (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨(ص ٦٣ ـ ٦٤.

(٣٠) سيد قطب. في ظلال القرآن. ج ١ (بيروت: دار الشروق، د. ت) ص ٦٠.

(٣١) انظر: طريف الخالدي. بحث في مفهوم التاريخ ومنهجه. (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥).

(٣٢) ممحمد نصار «الاسلام وروح الحضارة الإِسلامية» في مراد وهبة. الإِسلام والحضارة: أبحاث المؤتمر الدولي الأول للفلسفة الإِسلامية (القاهرة: جامعة عين شمس، ١٩٨٢).

(٣٣) انظر: جان ـ لوي ميشون «المؤسسات الدينية» في: ر. ب. سرجنت. المدينة الإِسلامية، ترجمة أحمد محمد تعلب (باريس: اليونسكو، ١٩٨٣) ص ٢٥ ـ ٢٦.

(٣٤) نيكيتا اليسيف «التخطيط المادي «في: ر. ب. سرجنت. المدينة الإِسلامية، مصدر سبق ذكره، ص ٩٥.

(٣٥) انظر: حميد مولانا «النظام العالمي الجديد والبيئة الثقافية» مجلة أصول، العدد الأول، السنة الأولى ١٩٩٤.

الحضارة.. صراع أم تآلف

الدكتور محمود إبراهيم(*)

في سنة ١٩٦٠ صدر كتاب يعنوان «مقالات شرقية أو استشراقيّة» Oriental Essays عن «مؤسسة رسكن» Ruskin House في لندن بقلم العالم والمستشرق البريطاني الكبير آرثر جون آربري A. J. Arberry وهو الأستاذ الذي ناقش رسالة الدكتورا التي قدّمتها لجامعة لندن عام ١٩٦٥، وقد رأيت فيه إذ ذاك من العلم والحكمة ونفاذ البصيرة ما ملأني إعجاباً وتقديراً. وقد استوقفني في كتابه هذا أشياء كثيرة، ولكنني أحبّ هنا أن أركز على بعض منها فقط، لما تحمله من الدلالات التي لا تخفى على كل متبصّر. وأورد فيما يلي ما يستوجب التركيز عليه. يقول هذا المستشرق الكبير: إن علاج الجهل المطبق أسهل من علاج الجهل الجزئي، وذلك لأن عدم المعرفة تسهل معالجته إذا قورن بعلاج المعرفة الخاطئة، ولأنني أفترض أنه ما من شيء سمّم العلاقات ما بين أوروبا وآسيا أكثر من تلك الصور الخاطئة التي حملها كل طرف في القارّتين عن الطرف الآخر وفي الصور المستمدة من كتب معيّنة، وأساطير معيّنة وممارسات سطحيّة معيّنة. وعلى سبيل المثال، يحق لنا أن نتساءل عن المصادر التي استقى منها الإنجليزي العادي أفكاره عن العرب. والجواب عن هذا التساؤل، أن المصدر الأول لهذا الإنجليزي أو الأمريكي هو كتاب «ألف ليلة وليلة!» وربّما سمع كلا هذين الرجلين في أوروبا وأمريكا عن القرآن، وربّما عرفا أن هذا الكتاب هو كتاب العرب المقدّس ولكن من المرجّح جداً أنهما لم يطّلعا عليه، وإذا كانا قد فعلا

(*) أستاذ في قسم اللغة العربية بكلية الآداب ـ الجامعة الأردنية.

ذلك، فربّما تغرّهما منه الترجمات التي قرآها لهذا الكتاب المقدس. أمّا عن الأدب الغزير الذي صنعه العرب قديماً وحديثاً، فهما بلا شك، على جهل مطبق به[١].

وربّما تجاوز الإنسان الغربي ذلك إلى معرفة شيء عن العرب أو المسلمين الذين قاتلوا الصليبيين الذين قدموا من أوروبا «لغرض نبيل، من أجل تحرير الأرض المقدّسة!»، واعتقد أن هؤلاء العرب أو المسلمين إن هم إلاّ قوم قساة يعبدون «تمثالاً بشعاً يدعونه باهونت، (محمد)، وقد صمّموا على تدمير كل أثرٍ للمسيحية في موطنها الأصلي»[٢].

وإذ يستهجن العالم الإنجليزي هذه الأفكار ويسخرُ منها، فإنه يدعو إلى معرفة العرب والمسلمين بطريقة أفضل: بالممارسة والدراسة والمعرفة المبنيّة على المعايشة والأصول الصحيحة.

ولكن، هل كل غربيّ في أوروبا أو أمريكا يستجيب لدعوة هذا العالم؟ الجواب بالطبع «لا» فعندما كنت في جامعة لندن، قالت لي طالبة إنجليزية في القسم الصيني: إننا ندرس عن اليهودية والبوذية والهندوكية وغيرها من الأديان من أجل الثقافة، ولكن عندما ندرّس عن الإسلام. ندرّس تحت شعار «اعرف عدوّك!» وكاتب هذه السطور لا يجهل أن اختلاف الحضارة الإسلامية في ركائزها عن الحضارة الغربيّة، لم يكن هو العامل الوحيد في هذه النظرة إلى الإسلام، إذ أن عوامل تاريخية، احتكّ بها الإسلام مع الغرب عامّة قديماً وحديثاً، كانت أيضاً وراء هذه النظرة واليوم، فسمع بصورة متكرّرة عن عداء، أو محاولات لأثارة عداء ضد كل ما هو إسلامي، ونسمع تكراراً هذا التعبير الجديد في تبرير معاداة الإسلام: «الأصولية الإسلامية» التي تفسّر بأنها حركة دمويّة معادية لكل ما هو غير إسلامي. وقد رُوِّج لهذه الدعوة، لا في أوروبا وأمريكا وحدهما، بل في بلادٍ خارج هاتين القارتين، كالصين واليابان، وكان وراء هذا الترويج الحركة الصهيونية، التي تحاول إثارة العالم كلّه ضد الإسلام والمسلمين، لأن قطاعاً كبيراً من سكان العالم يرون أن العرب والإسلام شيء واحد، ومعاداة الإسلام بالنسبة إليهم، هي معاداة للعرب، ومن هنا يتم النفاذ إلى القضيّة الفلسطينية التي تهم الصهيونيّة بصورة مباشرة. وللصهيونية كما لا يخفى على أحد، رجال

ومناصرون في أنحاء العالم، ولا سيّما في القارة الأمريكية، حيث نفوذ من ينصرون الصهيونية كبير جداً كما هو معلوم.

وهذا الأمر له خطره وأهميّته الخاصّة في هذا الوقت بالذات، الذي يُدْعَى فيه إلى نظام عالميّ جديد، ينبثق الآن عن القوة الوحيدة الكبرى في العالم، بعد انهيار الاتحاد السوفيتي، هي القوة الأميركية، وذلك لأن النظام الجديد هذا لا بدّ أن يحمل في بعض جوانبه على الأقل، الأثر الصهيوني المتنفذ في أمريكا.

وأيّ نظام حضاري، ينبغي ألاّ، يحمل طابع مَنْ يصدر عنهم فقط، فتاريخ الحضارات الإنسانية يثبت أن الحضارات تأخذ بعضها من بعض، إذ يأخذ اللاحق من السابق أحسن ما فيه، ويتفاعل هذا الأحسن والأفضل مع باقي العناصر الحضارية، لكي يكوّن كلاً متجانساً، كما حصل عندما أخذت الحضارة الهلينية عن حضارات ما بين النهرين والحضارة المصرية القديمة، وصبغت ما أخذته بصبغتها، وبثّت هذه الصبغة في العالم القديم كلّه.

ولعلّ من ميّزات الحضارة الإسلامية، أنها، على الرغم من ارتكازها على أسس ثابتة، قد أخذت من الحضارات الأخرى أحسن ما فيها، ممّا لا يتعارض مع تلك الأسس، و «الحكمة ضالّة المؤمن» كما يقرر رسول الإسلام نفسه، يأخذها من حيثما وجدها. ولذا فهي تحمل سمات عالمية واسعة متعددة المنابع، ويصدق من يقول عنها أنها ترتكز على منظومة من القيم الروحية والفكريّة والاجتماعية والعلميّة والاقتصادية والسياسيّة التي تشكّل في مجموعها مذهباً خاصاً في الحياة، إذ أنها تكرّم الإنسان، وتقوم أسسها على الشورى والعدل في الحكم، وعلى الحرية والمساواة والسماحة الفكريّة والاجتماعية والمسؤولية في العمل، كما أنها تقوم من الناحية الاجتماعية على احترام الأسرة وإيثار المروءة والتكامل الاجتماعي، والعدل الاجتماعي، والمسؤولية الاجتماعية العامّة، ومن الناحية الاقتصادية على تقديس العمل والإنتاج والاستثمار الإنتاجي ومنع الاكتناز والاحتكار، ومسؤولية الدولة عن النفع العام، وملكية الأمة للثروات العامة. وهي تقوم من الناحية الفكرية الثقافية على رفض الأميّة وتكريم العلم طلباً وحملاً تراثياً، وعلى الدعوة إلى الأبداع والتفكير في آلاء الله وفي الطبيعة وأسرارها، وفي الذات الإنسانية خلقاً وسلوكاً، وعلى البحث عن المعرفة والحكمة

حيثما وُجدتا. وهذه الثقافة، أو الحضارة قومية إنسانية في آن واحد، فهي وسيلة وحدة الأمة، ووسيلة تأكيد الذات والتمايز عن الآخرين، ووسيلة اطمئنان لأفراد الأمة الواحدة، ووسيلة دفاع وحصن أمان، وهي ثقافة أو حضارة عريقة من أعرق ثقافات العالم وحضاراته، وقد قامت على الأسلام، وكانت ذات إبداع وإضافة وعطاء وصبغة إنسانية شاملة.(٣)

وقد يقال؛ إذا كانت هذه جميعاً هي سمات الحضارة الأسلامية، فلم لا يكون المسلمون متميّزين في حياتهم وقدراتهم؟ والإجابة المعتادة عن مثل هذا التساؤل، أن ثمّة فرقاً أساسياً بين القواعد والمُثُل والأحكام، وبين التطبيق العملي لهذه كلّها. وهذا الفرق هو الذي أوجد الحالة القائمة في وطن المسلمين الآن، وهي حالة مختلفة عن أي توقُّع مبني على قواعد الإسلام ومثله وأحكامه، ومختلفة كذلك عمّا كان عليه المسلمون غير أنّ من الإنصاف أن نقول إنّ تبايناً كبيراً قائم بين نظريات أي عقيدة أو فلسفة، وبين واقع من يؤمنون بتلك العقيدة أو تلك الفلسفة. وكل أنسان منصف يعترف أن الغرب بصورة عامّة قد أحرز قصب السبق في العلوم والتكنولوجيا، كما أنه متفوّق في السياسة والاقتصاد والقوة العسكرية على غيره من شعوب العالم.

ولكن، هل التفوق في العلم والتكنولوجيا والسياسة والاقتصاد والقوة العسكرية هو جوهر الحضارة؟ هل أمّن هذا التفوق العدالة الاجتماعية والحياة الآمنة للناس في الداخل، وهل حال دون التحارب والاقتتال والتدمير في الداخل والخارج؟ وهل يعيش عالمنا اليوم آمناً في ظل أسلحة التدمير الرهيبة التي تهدّد هذا العالم بشكل لم يسبق له مثيل من قبل؟ وهل يعيش عالمنا إلاّ في ظل القانون الذي يعطي الحق لكل ذي حق، أم أن قواه تتصارع في الداخل والخارج، ونحن نسخّر ثقافتنا للتمويه والتضليل ونكيل من خلالها بموازين تختلف باختلاف الحالات والمصالح والأماكن؟

لقد قيل أن حضارة الغرب تتكىء على الحضارتين اليونانيّة والرومانيّة وعلى العقيدة اليهودية - المسيحية، ثم على الثورة الصناعية وعلى ما أنتجه العلم، وما انبثق عن العلم من تقنيات ويقال إنّ موقف الغرب من العلم، بمعرفة أو بغير إدراك ومعرفة، مبنيّ على الأسطورة اليونانية القديمة: أسطورة بروميثيوس، الذي حاول أن يأخذ نار المعرفة عن الآلهة، ولكنّ الآلهة ذادته

أو حاولت أن تذوده لكي تحتفظ بالمعرفة لنفسها، وأن هذا هو السر في أن أي تقدُّم في العلم يصنعه الغربيون أنه انتصار على الطبيعة. ويقال أيضاً أن الفكرة الإسلامية عن قوانين الطبيعة تختلف اختلافاً جذرياً عن الفكرة الغربية، إذ أنها تقوم على الإيمان بأن الله تعالى قد سخّر كل ما في هذا الكون لخدمة الإنسان، وعلى ذلك، فلا انتصار على الطبيعة، بل استفادة من قوانينها، وتسخير لهذه القوانين التي أودعها الله فيها من أجل مصلحة الأنسان. «وسخّر لكم ما في الأرض جميعاً». ولكن ما الآثار العملية لكلتا الفكرتين؟ أيّما فكرة، مهما كانت عظيمة، لن يكون لها مردود، إذا لم تجد من يؤمن بها إيماناً عملياً، وينقلها إلى حيّز التطبيق الواقعي.

يتحدّثون اليوم عن نظام عالمي جديد يطبّق على العالم بأسره، وهو في الواقع نظام أميركي يراد تطبيقه على العالم، لأن أميركا كما سبق أن أشرنا، باتت القوة المهيمنة في هذا العالم بعد انهيار الاتحاد السوفيتي. وقد نسي من يقولون بفرض نظام عالمي ـ أو أميركي ـ أنّ أي نظام حضاري، لا بدّ أن يحمل سمات المجتمع الذي ينبثق عنه، ولا بدّ أن يكون فيه أثر من تكوّن المجتمع عبر التاريخ، وأن النظام الحضاري المقبول عالمياً لا بدّ أن يأخذ أفضل وأنسب ما تحتويه نظم الشعوب المختلفة، ممّا فيه خير وفائدة، لكي يلاقي قبولاً من تلك الشعوب. ولا يمكن لنظام انبثق عن شعب معيّن، في بقعة جغرافية معيّنة من الأرض، أن يكون نظاماً عالمياً مسعداً لشعوب الأرض المختلفة، بسبب اختلاف هذه الشعوب منشأً وتاريخاً وأعرافاً وتقاليد وهنا أكرّر أن كل حضارة صالحة، لا بدّ أن تأخذ من الحضارات الأخرى أحسن ما لديها، ممّا يتوافق مع أحوال أصحاب تلك الحضارات وعقائدهم وتطلُّعاتهم. وأخذ هذا الأحسن والأنسب والإفادة منه، هو سر التقدم والتطور الإيجابي في حياة البشرية، والبديل عنه هو الجمود والتأخُّر. حتى الحضارة الإسلامية، لا نستطيع أن نؤكّد أنها لم تأخذ من حضارات وعادات من اعتنقوا الإسلام في الشرق الأقصى وأفريقيا وغيرهما، على الرغم من أننا نؤمن بأنها ترتكز على عقيدة منزّلة من عند رب الكون، ولكنّ فهم الإنسان قد يختلف في شعب أو موطن عنه في موطن أو شعب آخر. كما شاهدناه عياناً، وكما رصده بعضُ الناس من غير المسلمين في مؤلّفاتهم.(٤) ومن السهل أن يؤثّر مفهوم الإنسان وفكره على حضارته وطريقة معيشته. ومعلوم

أن ثقافة أو حضارة أي مجتمع تمثّل كل المظاهر الروحيّة والماديّة في المجتمع، من حيث أنها تصدر عن القدرات الإبداعية للإنسان، أو تقوم على هذه القدرات، أو باختصار هي «أسلوب الحياة في المجتمع، بكل ما يتضمّنه هذا التعبير من سلوك ومعرفة وقيم»[(٥)].

وحين يكتب إنسان مثلي من عمّان عن الثقافة أو الحضارة، ينبغي ألاّ ينسى أنّ الثقافة أو الحضارة في البلد التي يكتب منها، ليست منعزلة عن ثقافات وحضارات الشعوب الإسلامية الأخرى، إذ أنها تعتمد على الثقافة الإسلامية في مرتكزاتها، وقد قيل بحق، أن تأصيل الثقافة لا يمكن أن يتم بمعزل عن عمليات تحقيق الأصول وتثبيتها وغربلتها من الشوائب. ولكن الثقافة الأسلامية، والحضارة المنبثق عنها، شأنها شأن كل الثقافات والحضارات، تتصل بآفاق متجددة، تستدعي ردم الهوة بين الثقافة الأصلية والثقافة التي تتراءى في المستقبل، دون التفريط بالقيم الروحية والإنسانية للثقافة الأسلامية، إذ إن الاستمساك بالتراث الإسلامي، ينبغي أن يُفهم بأنه استغلال الماضي في تطوير الحاضر والمستقبل، لأن العنصر الإسلامي هو ركيزة هذا التراث، وللإسلام حضور متحرّك مؤثّر في الأعماق في كل أوجه المحيط الحياتي. والمسلم يحسّ بالاطمئنان والأنس اللذين يُستمدان من المصدر الأكبر للاطمئنان والأنس، وهو معرفة الله والعودة إليه، لأن ممارسة الإنسان المسلم في إطارها العام، عبارة عن ربطٍ بين عقيدته وواقع حياته[(٦)].

وإذ نشهد الآن آثار العلوم والتكنولوجيا جليةً واضحةً في المجتمع الغربي، فإن ذلك كله لم يحل دون انتشار المخدرات والجريمة والتفسخ الأسري في هذا المجتمع. مع أننا كنا نتوقع أنّ التقدم العلمي لا بدّ أن يصحبه تقدّم كذلك في حياة الأفراد والجماعات وعلائقهم ثم أن لنا الحق في أن نتساءل: هل التخصص الدقيق في علم من العلوم، وراء هذه الظاهرة؟ هل انصراف الطبيب والعالم الفيزيائي أو الرياضي إلى تخصّص ضيّق قد صرفه عن التفكير في مجالات أوسع من تخصصه؟ هل الذي يبحث في الذرّة وانشطارها أصبح همّه الأكبر التوصل إلى طريقة يُحدث بها انشطار الذرة أكبر قدر من التدمير والخراب، دون أن يفكّر في آثار هذا الخراب على الإنسان والحيوان وعلى بقيّة مخلوقات الله من زرع وشجر وبيئة؟ عندما

نفكّر في هذه الأمور، قد نرجع، بحكم ما نعرفه عن الثقافة الإسلامية التي تردّ كل علم إلى الله الرؤوف بعباده، الذي علّم بالقلم ما لم يعلمه الإنسان من قبل «علّم الإنسان ما لم يعلم». وقد نعود إلى فكرة وحدة المعرفة Unity Of Knowledge التي تتطلّب من أي عالم ألا يقتصر على جانب واحد دون غيره من العلم والمعرفة، لكي يوازن بين علمه وبين أمور الحياة الأخرى، وإذ نفعل ذلك، لا نقول بإلغاء التخصص، وإنّما نقول بأن التخصص في علم ما، يجب أن يصحبه دائماً الإلمام بعلوم أخرى، تتعلّق بالأنسان وما ينفعه وما يضرّه، لكي يبقى هذا الإنسان مكرّماً بصفة خليفة الله في الأرض. وقد يعود بنا التفكير إلى زمن كان فيه العالم المسلم موسوعي المعرفة وذلك بأن يكون متخصّصاً بعلم ما، ولكن يكون في الوقت ذاته ملماً بعلوم أخرى، وعلى رأسها الإلمام بشريعة الله التي تُولي الإنسان ورعايته اهتماماً خاصاً. ألم يقل رسول الإسلام وهو يتعوّذ من جملة أشياء، «ونعوذ بالله من علم لا ينفع»؟ وليت الأمر استقرّ على العلم الذي لا ينفع في أيامنا هذه، إذ أنه تجاوز عدم النفع إلى الإضرار الكبير، بل إلى تدمير انسان وكل بيئته وما الشكوى من تلوّث البيئة في هذا الوقت إلاّ من صنع الإنسان وتجاربه الأنانية التي لا تلقي بالاً إلى المجتمع البشريّ الذي يعيش على هذا الكوكب!

وإذ ندعو إلى الثقافة الإسلامية، وما ينبني عليها وما ينبثق عنها من حضارة، فإننا لا نزعم أنّ كل مسلم ملتزم بأهداف هذه الحضارة، ونقول إننا نريد أن تكون هذه الثقافة غير راكدة إذ نريدها متحرّكة فاعلة، وندعو إلى مدّ الخط الحضاري الإسلامي واستمراره والإضافة إليه، وأن تثير هذه الثقافة في النفوس الإقبال المنضبط على الحياة، والتخطيط العلمي لها في إطار ما هو قابل للتطبيق. وهنا أقول، أن معظم المسلمين لم يتفهّموا هذه الثقافة، وإن الكثيرين منهم يعرفون فُتاتاً من الثقافات والحضارات الأخرى، دون أن يعرفوا الثقافة التي هي ثقافتهم، ودون أن يفيدوا هم منها ويفيدوا الآخرين كذلك.

هل نرجع إلى نظرية ابن خلدون عن تقليد المغلوب للغالب؟ ولكن ألم يحدث في تاريخ البشريّة أنّ المغلوب قد قلّده الغالب عندما رأى تفوّقه

عليه حضارياً؟ نجد في رواية Julius Caesar لشكسبير أن خطيب الرومان الأشهر شيشيرون تكلّم أو خطب باليونانية بدلاً من لغته اللاتينية في ميدان عام بروما، على الرغم من أن مستمعيه لم يكونوا يعرفون اليونانية، وفي ذلك قرار له بأن حضارة اليونان ولغتهم كانتا أرقى من حضارة الرومان ولغتهم، على الرغم من أن الرومان ـ قومه ـ كانوا هم المنتصرون عسكرياً، وأنهم كانوا يحتلون بلاد اليونان عندما ألقى شيشرون خطبته!

ولكن مجمل أحداث التاريخ يقول لنا أن الأمة تفرض حضارتها، وأحياناً لغتها، عندما تكون في مركز القوة، اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً، كما يشهد بذلك التاريخ القديم والحديث على السواء. وقد قلّد المسلمين الغربُ عندما كان المسلمون في وضع المتفوق سياسياً واقتصادياً وعسكريا، ويقلد المسلمون الآن الغرب عندما أصبحت له السيادة في هذه الميادين، على الرغم من كل الثغرات التي توجد في حضارة الغرب.

ويبدو أن هذا هو سنّة الله في خلقه، شاء خلقه ذلك أم أبوا. وصحيح ما يقوله بعض المسلمين من أن حضارتهم الآن تساؤلية، بمعنى أنهم يتساءلون عن حضارة معطاء زاهرة كانت لهم في الماضي وعن حضارة تأخذ ولا تعطي في الحاضر، أو حضارة مهشّمة بسبب تهشم أصحابها. ولكن، متى كانت للحضارات صفة الثبات والدوام وعدم التبدل والتغيّر؟ والشواهد على انتقال الحضارات من جهة إلى أخرى عبر عصور التاريخ متوفرة، كما أن عوامل نشوء الحضارات وازدهارها وضمورها متغيّرة متبدلة كذلك، ومعروفة لدى من يتبعونها ويرصدونها ويؤرخون لها.

وثمّة قضية مهمة بالنسبة إلى الحضارة الإسلامية، لأنها أصبحت الآن من المسلّمات بالنسبة إلى الكثيرين: قضية «لا اجتهاد في معرض النص»، أي تحريم أعمال الفكر الإنساني في حال وجود النص، وإذ لا اعتراض أبداً على قطعيّة النص القرآني أو الذي تثبت نسبته إلى الرسول عليه الصلاة والسّلام، فإن لنا الحق في أن نتساءل عن تحريم الاجتهاد أو اعمال العقل البشريّ في قضيّة جديدة طارئة، حتى لو كان هناك نصّ للفقهاء القدماء حول ما يتعلّق بها أو يرتبط بها بسبب من الأسباب. ألا تتغيّر الأحكام بتغير الأزمان والظروف؟ أليس أولئك الفقهاء رجالاً، كما قيل سابقاً، ونحن

رجال؟ إن لهم اجتهاداتهم وآراءهم التي تناسب أزمانهم، ويحقّ لنا أن تكون لنا آراؤنا واجتهاداتنا، شريطة أن تتكيء على الأسس الإسلامية.

وقد يقال: لقد اتّكأ الفقهاء السابقون كذلك على الأسس الإسلامية: من نص قرآني أو حديث نبوي، ولكن، قد تختلف أفكار الناس في فهم الآية القرآنية والحديث النبوي، «ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة»، «ولا يزالون مختلفين»، وهذه الخاصيّة بالذات هي سرٌّ من أسرار عظمة الإسلام وصلاحيّته لكل زمان ومكان، إذ أن فيه ثوابت لا تتغيّر ولا تتبدّل، وفيه متغيّرات، وما عقيدة أو فلسفة في الدنيا، يمكن أن تبقى وتمتدّ ولا تزول إلاّ إذا اتّصفت بكلتا الصفتين معاً؛ صفة الثابت، وصفة المتغيّر بتغيُّر الأحوال والظروف.

ويدفعنا الحديث عن خصائص العقيدة الإسلامية، والفكر الإسلامي، والحضارة الإسلامية وعن وجه التميّز في هذه الحضارة إلى شيء آخر: استحضار الرقابة الإلهية على الإنسان في جميع أحواله. فالإنسان المتحضّر في المفهوم الوضعي للحضارة، يسلك سلوكاً «حضارياً» أمام الناس، وفي إطار المجتمع. ولكن الذي يستحضر الله دائماً، يكون سلوكه «حضارياً» في جميع الأحوال، لأن الله يراه دائماً وإن كان هو لا يرى الله، كما جاء في حديث الإحسان.

لقد قيل الكثير عن ذهاب الحضارة الإسلامية واندثارها، كما ذهبت حضارات كثيرة واندثرت. ولكنَّ هذا القول مبالغ فيه إلى حد كبير، إذا قُصد منه زوال أثر هذه الحضارة من حياة الناس بالمفهوم الكلي. ومع أننا نعترف أن وهج هذه الحضارة قد خفّ في مجالات كثيرة، إلاّ أننا نُصرّ على أن حياة الملايين من المسلمين ما زالت تحكمها أمور تتّصل اتّصالاً مباشراً بعقيدة الأسلام وحضارته، بل لا نبالغ إذا قلنا أن الحياة اليومية لهؤلاء المسلمين، بما فيها من عبادات وممارسات وعلاقات وسلوك، ما زالت حتى الآن تمت إلى الحضارة الإسلامية والعقيدة الإسلامية بصلة بعد أن مرّ على أول دعوة للإسلام ما يزيد على أربعة عشر قرناً، أوليس في ذلك ما يدل على أنها حضارة من نوع خاص، لا سيّما إذا تذكّرنا تاريخ الإسلام، بكل ما تعرض له المسلمون من كوارث ومحن؟ وأي تحرّر في تاريخنا الحديث لم

يكن الإسلام عاملاً مهماً فيه؟ أوليست ما يسمى بـ «الصحوة الإسلامية» الحديثة دليلاً على أن هذه الحضارة حضارة خالدة لأنها ترتكز على عقيدة خالدة تثبت لتقلّبات الأزمان مهما كانت هذه التقلُّبات قاسية شديدة؟ وأي كتاب سماوي مقدّس، ما يزال الآن يقرأ باللغة التي تنزّل بها، والتي كتب بها سوى القرآن الكريم ـ الدستور الأول للعقيدة الإسلامية؟ إن أي ترجمة لهذا الكتاب لم تحل محل الكتاب الأصلي المكتوب بلغة عربيّة مبينة، وما يزال من يعرف العربيّة يقرؤها حتى الآن في القرآن الكريم إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

ويذكّرني ذلك بحديث لي مع سفير باكستاني سابق إلى الأردن، حين رأى هو أنّ كل الناس يجب أن يعرفوا العربية. ولمّا سألته عن السبب، ذكر أن الإسلام دين عالمي، موجّه إلى شعوب العالم كلّها، ودستوره الأول، القرآن الكريم، مكتوب بالعربيّة، ولذا ينبغي أن يعرف العربيّة كلّ إنسان ليستطيع أن يفهم الإسلام! والملاحظ أن هذا الكلام صدر عن أنسان غير عربي، ممّا يدفع المظنة أنّ القائل متعصّب للغته القومية. وثمّة ظاهرة تستدعي الانتباه الآن: وهي أن كل المسلمين الأتقياء، الذين داخل الإسلام حياتهم ومشاعرهم بقوة، يعرفون العربيّة، مهما اختلفت منابتهم وقوميّاتهم، وما أظن أن هذا الأمر من قبيل المصادفة والحديث عن اللغة العربيّة ينقلني بحكم العلاقة إلى ما نشرته صحيفة التايمز London Times عن أن دعاة التعريب ـ أي تدريس العلوم المختلفة باللغة العربيّة، والكتابة في العلوم المختلفة باللغة العربيّة ـ إنّما هم من الأصوليين المسلمين في كل بلد عربي، وأنّ العودة إلى اللغة العربية، معناها إرجاع العرب إلى عصور الظلام! وقد كتبت إلى تلك الجريدة العريقة الرصينة، اعتماداً على حق الرد، باعتباري عضواً في مجمع اللغة العربية الأردني، رداً أكاديمياً غير متشنّج، قائماً على تاريخ اللغة العربية وخصائصها، ولكنّ تلك الجريدة اعتذرت بأدب عن نشر ردّي، ممّا اضطرّني. بقرار من مجلس المجمع، إلى أن أنشر الرد بالعربية والإنجليزية في الصحف المحلية، لكي يطّلع عليه الناس. وما زلت حتى الآن أتساءل: هل يقصد في الغرب أن يُقضىٰ على الثقافة العربية؟ واللغة العربية، هي أهم مقوّم لتلك الثقافة، وما قيمة اللغة إذا لم تواكب الحياة، وما يستجد في هذه الحياة من أمور، ومنها التطور العلمي؟!

وحين نتحدّث الآن عن الحضارة الإسلامية، وعن جهود الساعين إلى تنشيطها وتفعيلها، يجب أن نعترف، بأن كثيرين من هؤلاء الساعين، يقعون بحسن نية أو لسوء فهم أو لجهل في خطأ كبير، حين يتحدّثون عن مسائل فرعية صغيرة، ويغفلون الأشياء الكبيرة التي تشغل الناس في هذا العصر. فبدلاً من أن يتحدّثوا عن العدالة الاجتماعية مثلاً، أو عن ظلم الأمم القوية للأمم الضعيفة، أو عن التمييز العنصري، أو عن تلوث البيئة، أو عن استغلال الظالم لموارد الأرض والشعوب، تراهم يتحدثون عن مسائل صغيرة، أو مسائل قديمة لا تمت إلى مشكلات هذا الزمن، ويفيضون في الحديث عن ممارسات القدماء في عصورهم، بدلاً من أن يتّخذوا من ذلك كله شواهد تقوم على مبادىء إسلامية في حل مشكلات العصر الذي نعيش فيه، فالناس، أو العقلاء منهم على وجه الخصوص، يريدون أن يقدم الإسلام حلولاً لمشكلات قائمة في عصرهم، ومنها مالم يكن قائماً في عصر القدماء وإذا كانت أهداف الإسلام ثابتة ماضية مع المؤمن في حياته، إلاّ أنّ «ثبوتها لا يمنع من وجود أهداف مرحليّة خاصة»(٧).

وهنا ينبغي أن نتذكّر أننا نعيش الآن بيئة الكترونية، تقوم فيها وسائل الأعلام بدور كبير في صياغة عقول الناس. ويكفي أن نذكر أنّ دراسة لليونسكو عام ١٩٨٣ قد بيّنت أن الدول العربيّة مثلاً تستورد ما يصل إلى ٧٥٪ ممّا تبثّه محطات التلفاز فيها من الدول الغربيّة، ولا سيّما من الولايات المتحدة الأميركية(٨) وما من شك في أن هذه النسبة قد ازدادت كثيراً بعد عام ١٩٨٣م. وقد أصبح الاتّصال عبر الأقمار الصناعيّة سبيلاً لجعل عدد متزايد من الناس يدركون الأحداث العالميّة بشكل أكثر حيويّة من أي وقت مضى. وسيجعل ذلك مشكلة إعطاء وصف يمثّل الحقيقة عن طريق وسائل الأعلام بوجه عام، وعن طريق التلفاز بشكل خاص، مشكلة ملحّة جداً. والقدر الأكبر من الحقيقة التي يتفاعل معها الناس في مجتمع وسائل الأعلام، هي الحقيقة التي تصلهم عن طريق وسائل الأعلام.

وهم أقل من قبل تفاعلاً مع الحقيقة التي يشاهدونها بأنفسهم مباشرةً. فالحادث الذي لا تنشره وسائل الأعلام، يصبح ببساطة، كأنه لم يكن. وتبعاً لذلك، فأن اتخاذ القرارات بشأن ما يجب إيصاله للجماهير عن طريق وسائل

الأعلام، كالتلفاز مثلاً، يجب أن يعتمد بالضرورة على ما يقرّره المجتمع في المفهوم الواسع[٩]، وعلى رأس هذا المجتمع الجهة المشرفة على وسائل الأعلام وهل نحتاج نحن، أبناء هذا الجيل إلى شواهد على ذلك؟ يكفي أن نعرف دور وسائل الأعلام الغربية في بنما والعراق والصومال في تغطية الحقائق، ولكي نتفهّم أثرها في التأثير على مشاعر الناس وعقولهم.

وفي الحضارة الإسلامية، نسمع منذ القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي، قولاً لعليّ بن أبي طالب كرم الله وجهه، يحدّد القيمة الاجتماعية للإنسان، في حدود ما يحسنه ذلك الإنسان: «قيمة الإنسان ما يحسنه». ونقرأ في كتاب صدر في نهاية هذا القرن لعالم تربوي سويدي هو البروفسور تورستن هوسن Professor Torsten Husen، وهو من معهد دراسة المشكلات العالمية في التربية، مثل هذا الكلام بعد انقضاء ثلاثة عشر قرناً على قول أحد أصحاب رسول الإسلام وابن عمه، وزوج ابنته: «إن الموهبة المثقّفة في المجتمع المعاصر هي بديل لعراقة النسب والثروة الموروثة، وإنّ أسلم طريقة ينتهجها الآباء للاستثمار، وأبعدها عن الكساد والتضخم، هي تعليم أبنائهم»[١٠] وأظن أنّ العبارة في حدّ ذاتها تغني عن التعليق.

وبعد، فما الذي نستخلصه من كل ذلك؟

أستطيع أن أوجز ما يستخلص في النقاط التالية:

أ - لا يمكن لحضارة وضعيّة تنبثق عن شعب واحد، في بلد معين، أن تكون حضارة لكل الشعوب في كل المواطن.

ب - الحضارة عامة، كانت تأخذ أحسن وأنسب ما في الحضارات الأخرى، وتعطي أفضل ما لديها للحضارات الأخرى، وتلك سنّة من سنن الله في خلقه، لا يمكن لأي كان أن يحيد عنها.

ج - ميزة الحضارة الإسلامية أنها ترتكز على ثوابت ومتغيّرات، وأنها قد تفاعلت مع حضارات الأمم الأخرى، فأخذت منها وأعطتها، دون أن تفقد ثوابتها. بل أنها استطاعت عن طريق ثوابتها أن تصنع ما أخذته من الحضارات الأخرى بالصبغة الإسلامية. وقد اعتبر الإسلام اكتساب العلم والمعرفة عبادة لله، وأخذ بحكمة الإسلام الخالدة: «الحكمة ضالّة

المسلم، أنّى وجدها التقطها». وحضارة الإسلام مبنيّة على حقائق أزليّة، لأنها ترتكز على معطيات الخالق، لا معطيات المخلوق.

د ـ فلسفات البشر وما ينبثق عنها من حضارات، قد تكون صالحة لفترة معيّنة، ولكن لا يكون لها سمة البقاء والخلود.

هـ ـ قد تستطيع دولة ما، بما أوتيت من قوة في مجالات الحياة المختلفة، أن تفرض حضارتها ومفاهيمها على الآخرين لفترة معيّنة، ولكن هذا الغرض رهن بقوة تلك الدولة وهيمنتها. وحضارة اليونان والرومان شاهدة على ذلك، ويبقى أن يفهم الأقوياء الآن هذه الحقيقة، وأن يعرفوا أنه لا يدوم في النهاية إلاّ ما بني على أسس ثابتة صحيحة.

الهوامش

(١) Oriental Essays, pp. 252, 253.

(٢) انظر الخطة الشاملة للثقافة العربية، الكويت ١٩٨٦، ج ١ ص ٤٤ ـ ٤٦ و ٥٣ ـ ٥٨.

(٣) انظر مثلاً ما كتبه هاملتون جب في كتابه Studies in the civilisation of Islam ص ١٧٦ وما تلاها.

(٤) انظر ما أقرّه مؤتمر السياسات الثقافية في أوروبا الذي عقد في هلسنكي عام ١٩٧٢ في كتاب «الخطة الشاملة للثقافة العربية، إعداد المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الكويت ج ٣ ص ١٤٤.

(٥) انظر: دور التعليم العالي في التنمية الثقافية في المنطقة العربية ص ١٥، كذلك: الخطة الشاملة للثقافة العربية ج ١ ص ٤٦ ـ و ج ٣ قسم ٢، الصفحات ٣٥، ٦٤٢، ٧٨٢.

(٦) انظر: الأدب الإسلامي، إنسانيته وعالميته»، للدكتور عدنان النحوي ط ٢، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياضي، ١٩٨٧، ص ١٠٥.

(٧) انظر المجلة الثقافية الصادرة عن الجامعة الأردنية، العدد (٢٨)، عدد ممتاز ١٩٩٢ ـ ١٩٩٣، ص ٥٧.

(٨) انظر حول ذلك: التربية والتعليم في عام ٢٠٠٠، تأليف البروفسور السويدي تورستن هيوستن، ترجمة السيدة إحسان أبو غربيّة، عمجان ١٩٧٥، ص ٥٥.

(٩) التربية والتعليم سنة ٢٠٠٠، ص ٣١ ـ ٣٢.

المصادر والمراجع

أولاً: ما أخذ عنه بصورة مباشرة:

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ كتب الحديث النبوي.

٣ ـ Oriental Essays, by A J. Arberry.

٤ ـ Studies in the civilization of Islam, by H. Gibb.

٥ ـ الخطة الشاملة للثقافة العربية، إعداد المنظّمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ الكويت ١٩٧٢.

٦ ـ دور التعليم العالي في التنمية الثقافية في المنطقة العربية، إعداد مكتب اليونسكو الإقليمي للتربية في الدول العربية، عمان ١٩٩١.

٧ ـ Julius Caesar, by Shakespeare.

٨ ـ الأدب الإسلامي: إنسانيته وعالميته، للدكتور عدنان النحوي، الرياض، ١٩٨٧.

٩ ـ المجلة الثقافية الصادرة عن الجامعة الأردنية، العدد ٢٨ ـ عدد ممتاز، ١٩٩٢ ـ ١٩٩٣.

١٠ ـ التربية والتعليم في عام ٢٠٠٠، تأليف تورستن هيوستن، ترجمة السيدة إحسان أبو غربية، عمان ١٩٧٥.

ثانياً؛ ما استؤنس به:

١ ـ عدد كبير من الكتب المختلفة، أخذت منها أفكار دون أن تؤخذ منها نصوص محدّدة.

٢ ـ ما أخذ في مقابلات ومحادثات خاصة.

٣ ـ أفكار الكاتب وتجاربه.

الفهرس

القسم الثاني

الدراسات والأبحاث الموسعة

أبحاث الجزء الثاني

● إمكانية تفوق المسلمين مدنياً	د. عبد الهادي الفضلي
● أثر الدين في بناء الحضارة وحمايتها	د. محمد عيد الصاحب
● الأزمة الحضارية والإسلام	أ. جمال البنا
● الإسلام ومقومات الحضارة (دراسة تحليلية لفاعلية المنهج الحضاري الإسلامي في بناء الإنسان)	د. محمد عبد الستار نصار
● تحليل فلسفي للرؤية الإسلامية للحضارة: نقد النظريات الوضعية	د. محمد عبد اللاوي
● حضارة الغرب: الجذور المادية للعظمة والإنهيار	د. علي الشامي
● الحضارة اليوم: في جوانب ازدهارها ومعالم انهيارها	د. عبد القادر محمود
● الإسلام والحضارة الإنسانية	د. أحمد شلبي
● الدين والعلم في القرآن والسنة	د. شرف محمود القضاة
● التأثير الحضاري المتبادل بين الأندلس المسلمة وإسبانيا النصرانية في العصور الوسيطة	د. عبد الواحد ذنون طه

هذا الكتاب

إن موضوع الحضارة يطرح نفسه كإشكالية أساسية تهم العالم كافة، وتهمنا كمسلمين بوجه خاص، فمنذ أن بدأ الصدام والتفاعل مع الحضارة الغربية الحديثة منذ ما يقرب من قرنين وحتى الآن ما زلنا نعيش هاجس التخلف والتحضّر ومحاولة اللحاق بركب الأمم المتحضرة. ولكن الشقة تتسع والمسافة تزداد بين الإثنين يوماً بعد يوم. وزاد الطين بلّة أن حضارة واحدة، بل دولة كبرى واحدة انفردت بالقرار وأصبحت ترسم لوحدها مصائر الشعوب بما يتناسب ومصالحها الضيقة، وتدفع العالم نحو مستقبل غامض وأهداف خطرة، مما يستدعي من العلماء والمفكرين الذين يهمهم مصير الإنسان ومستقبله، التفكير بموضوعية وحزم في جذور المشكلة لمعرفة الأسباب واستقصاء الحلول وتحديد الأهداف.